

ISLAMOFOBIA Y ANTISEMITISMO:

LA CONSTRUCCIÓN DISCURSIVA DE LAS AMENAZAS ISLÁMICA Y JUDÍA

Autor:

Fernando Bravo López

Directores:

Dr. Bernabé López García

Dra. Ana I. Planet Contreras

Dra. Christiane Stallaert

Tesis Doctoral

Universidad Autónoma de Madrid

Facultad de Filosofía y Letras

Departamento de Estudios Árabes e Islámicos y Estudios Orientales

Madrid, 2009

A Fernando y Asun, mis padres

God keep me from ever completing anything. This whole book is but a draught —nay, but the draught of a draught. Oh, Time, Strength, Cash, and Patience!

Herman Melville¹

Yahveh es un guerrero

Éxodo, 15, 3²

Cuando te acerques a una ciudad para combatirla, le ofrecerás la paz. Si la acepta y te abre sus puertas, toda la población que haya en ella te quedará sometida a prestación personal de trabajo y estará a tu servicio. Pero si rechaza la paz y te declara la guerra, la sitiarás, y cuando Yahveh, tu Dios, la entregue en tu mano, pasarás a filo de espada a todos sus varones. Pero las mujeres, los niños, el ganado y cuanto hay en la ciudad los tomarás para ti como botín, y comerás de los despojos de tus enemigos que Yahveh, tu Dios, te ha entregado. Así harás con todas las ciudades que estén muy distantes de ti, que no sean ciudades de tus naciones vecinas. Pero en las ciudades de estos pueblos cercanos que Yahveh, tu Dios, te va a dar en posesión, no dejarás nada con vida.

Deuteronomio, 20, 10-16³

Cuando hayan transcurrido los meses sagrados, matad a los asociados dondequiera que los encontréis. ¡Capturadlos! ¡Sitiadlos! ¡Tendedles emboscadas por todas partes! Pero si se arrepienten, hacen la azalá y dan el azaque, entonces ¡dejadlos en paz! Dios es indulgente, misericordioso.

Corán, 9:5⁴

La continuación del judaísmo no fue el cristianismo, sino el islam.

Ernest Renan⁵

Si no llegaron nunca á fundirse turcos y judíos en Constantinopla, por lo menos se llevaban muy bien, unidos como estaban en el odio común á los cristianos.

Ramiro de Maeztu⁶

Satán, el dios de las armas, el dios de las matanzas, el dios malvado, el dios celoso, el dios inicuo que castiga a la mujer de Lot por el crimen de sus hijas, que ordena a Abraham la muerte de su hijo. El verdadero Dios, el Dios del Evangelio, aquél que se revela por el amor, (...), jamás ha mandado a un padre degollar a su hijo; pues ese abominable crimen sería una ofensa a su ley.

No, el Dios del Evangelio, que ha prescrito a los hombres amarse como hermanos, (...), no es el mismo que ha dictado al sombrío legislador del Sinaí la execrable fórmula *ojo por ojo, diente por diente*, y que ordena a sus fieles exterminar sin piedad a todos aquellos que no pronuncian correctamente *siboleth*.

Alphonse Toussenel⁷

¿Pero qué patrimonio común? Alá no tiene nada en común con el Dios del cristianismo. Con Dios Padre, el Dios bueno, el Dios afectuoso que predica el amor y el perdón. El Dios que en los hombres ve a sus hijos. Alá es un dios patrón, un dios tirano. Un dios que en los hombres ve a sus súbditos y hasta a sus esclavos. Un dios que en lugar del amor, predica el odio, que a través del Corán llama perros infieles a aquellos que creen en otro dios y ordena castigarlos. Sojuzgarlos, matarlos.

Oriana Fallaci⁸

Pero dígame, en nombre de la lógica, dígame: si este Corán es tan justo y fraternal y pacífico, ¿cómo se explica la historia del Ojo-por-Ojo-y-Diente-por-Diente?

Oriana Fallaci⁹

Es verdad que la sociedad española sabe poco de la islámica, pero más vale que siga así la cosa, porque, de estar bien informada, los infelices de las pateras no encontrarían mantas y tisanas, sino a la hueste completa de Sancho de Leyva. Con todas las consecuencias.

Serafín Fanjul¹⁰

De las citas:

¹ Melville, Herman: *Moby Dick or the whale*, Constable & Co., Londres, 1922, vol. 1, p. 179.

² *La Biblia*, ed. de Serafín de Ausejo y Marciano Villanueva, Barcelona, Herder, 2003, p. 93.

³ *Ibid.*, p. 233-234.

⁴ *El Corán*, 9ª ed., edición y traducción de Julio Cortés, Barcelona, Herder, 2005, p. 188.

⁵ Cit. en Olender, Maurice: *The languages of Paradise. Race, religion, and philology in the nineteenth century*, Harvard y Londres, Harvard University Press, 2008 [1ª ed. París, 1989], p. 70.

⁶ Maeztu, Ramiro de: "Turcos y judíos", en *Nuevo Mundo*, vol. XIX, n° 984 (4 de noviembre de 1912).

⁷ Toussenel, Alphonse: *Les juifs rois de l'époque. Histoire de la féodalité financière*, 3ª, París, C. Marpon et E. Flammarion, 1886 [1ª ed. París, 1846], pp. xxv-xxvii, cursivas en el original.

⁸ Fallaci, Oriana: "El inútil diálogo que el islam rechaza desde hace 1400 años", en *La Nación (Buenos Aires)*, 19 julio de 2005.

⁹ *Idem.*: *La rabia y el orgullo*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2002, p. 95.

¹⁰ Fanjul, Serafin: "Memoria histórica de al-Andalus", en *ABC*, 31 de enero de 2008.

Índice

Agradecimientos	3
Introducción	5
Un debate actual y un debate clásico	9
“Cuestión judía”, “cuestión musulmana”	13
Hipótesis de trabajo	20
Las fuentes	24
Estructura de la tesis doctoral	26
Últimas aclaraciones	28
<i>Primera Parte: Islamofobia y antisemitismo: un estado de la cuestión.....</i>	35
Capítulo 1. Primeras aproximaciones	37
El orientalismo, el judaísmo y el islam.....	40
La islamofobia y el antisemitismo, ¿comparables?	51
Capítulo 2. ¿Qué es la islamofobia?.....	61
La aparición del término	61
El debate en torno a su significado	70
Capítulo 3. Islamofobia: ¿desde cuándo?.....	89
La Edad de la Fe (c. siglo VIII - c. siglo XVIII).....	99
La Edad de la Razón (c. siglo XVIII - c. siglo XX).....	104
La visión de posguerra.....	117
Capítulo 4. Islamofobia y racismo	121
Racismo, nuevo racismo e islamofobia en Europa	122
El caso de España	140
Capítulo 5. Definiendo el antisemitismo.....	149
Antisemitismo: ¿desde cuándo?.....	157
Antisemitismo y racismo	191
Conclusión a la primera parte	221

Segunda Parte: El origen del Mal	231
Introducción: Los textos sagrados como prueba del Mal	233
El esencialismo orientalista y los textos sagrados de islam y judaísmo	234
Los textos sagrados en el antisemitismo y la islamofobia	240
Capítulo 6. La literatura antitalmúdica contemporánea	263
Eisenmenger: “desvelando” el judaísmo	265
Ilustrados y revolucionarios ante el “espíritu judío”	267
Una autoridad antitalmúdica: Chiarini y la “reforma” de los judíos	276
Otra autoridad antitalmúdica: Paul-Louis-Bernard Drach	281
La transmisión del saber antitalmúdico	284
Rohling y la amenaza del “judío talmúdico”	298
En la estela de Rohling	306
Las Escrituras en el antisemitismo nazi	315
Capítulo 7. La literatura anticoránica contemporánea en la estela del 11-S ...	349
El peligro es el islam	354
El peligro son los musulmanes	361
Capítulo 8. Robert Spencer: “desvelando” el islam	373
Desvelando el islam contra lo políticamente correcto	380
Forma y método de la <i>Guía</i>	382
La amenaza del islam	397
La amenaza del “musulmán coránico”	408
Capítulo 9. César Vidal y el «alma del islam»	415
El “método historiográfico” de Vidal	418
España y el islam, un conflicto apocalíptico	421
El «alma del islam»	424
La inmigración musulmana como amenaza y el “filtro étnico”	436
Capítulo 10. Antonio Elorza y la “reforma” del islam	441
La reforma del islam	443
El islam en blanco y negro	450
Yihad en Madrid	458
Los límites de la reforma	467
Conclusión final	471
Antijudaísmo, antisemitismo, islamofobia y antimusulmanismo	477
Fuentes citadas	491
Bibliografía citada	509
Anexo	535

Agradecimientos

Esta tesis doctoral no habría sido posible sin el apoyo del grupo de personas que hace casi diez años me acogió en el Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos (TEIM) de la Universidad Autónoma de Madrid. Para ellos mi primer agradecimiento. En especial quiero mostrar todo mi agradecimiento hacia Bernabé López García, director del TEIM, quien confió en mí para coordinar el Atlas de la inmigración marroquí en España y que desde entonces no ha dejado de contar conmigo y apoyarme en todo. Con Miguel Hernando de Larramendi tengo una deuda que nunca podré saldar, pues a él debo muchas de las cosas buenas que me han pasado durante los últimos años. A Ana I. Planet Contreras debo también mucho, sobre todo el que esta tesis haya podido salir adelante, y debo agradecerle también su ayuda, apoyo y confianza para acometer proyectos pasados y futuros.

Al resto de gente del TEIM, especialmente a Ángeles Ramírez, Laura Mijares, Carmen Rodríguez, Ahmed Zayed, Irene González, Bárbara Azaola, Sirin Adlbi, Ángela Suárez y Rita Gomes, también mi agradecimiento. En especial a Luciano Zaccara, que ha sido mi compañero y amigo, un apoyo insustituible durante estos años.

Más allá de la gente del TEIM, debo mucho a Christiane Stallaert, cuyo trabajo ha inspirado esta tesis doctoral y sin cuya ayuda ésta no habría sido posible. Gracias también a Thierry Desrues por su confianza y apoyo.

Siempre tendré que dar las gracias a Víctor, a Loles, a Toni, a Ricardo, Luci y Antonio, a Silvana, y muy especialmente a Jesús, por su amistad, y porque siempre estén ahí, a pesar de la distancia.

A la familia García Ortiz, que me ha acogido como uno más, y especialmente a Isabelo, a quien agradezco su cariño y su bondad.

A mi familia, a Inés y Joaquín, a María, a la que tanto echamos de menos, a Antonio, mi hermano, y a todos los demás.

Y finalmente a Puerto, sin cuyo apoyo y ayuda esta tesis habría podido conmigo, sin cuya compañía todo sería más triste.

Introducción

En septiembre de 2001, poco después de los atentados en Nueva York y Washington, el diario *El País* publicaba una carta de uno de sus lectores en la que se decía:

En un programa informativo de la cadena catalana, el domingo por la noche pude oír cómo un dirigente islámico —a pleno pulmón, en el centro de la plaza de Trafalgar de Londres— proclamaba la necesidad de crear un mundo musulmán. Dentro de su fervoroso discurso, señaló en concreto que Gran Bretaña también sería musulmana.

Aunque algo así resulta impensable, sí nos está indicando el carácter expansionista del islam, una religión que predomina en algunos países y que en otros, aunque no gobierna, está enraizada en su población e influye en las formas de vida. Europa, enmarcada en el llamado modelo occidental, cuya principal característica es su sistema democrático de igualdad y libertades, con una población, continuamente creciente, de varios millones de musulmanes, necesita mano de obra para crear riqueza y aguantar los sistemas de pensiones en un futuro próximo.

Siento un gran respeto por los musulmanes, pero ante las palabras de aquel dirigente islámico, de forma inevitable, me pregunté: ¿qué ocurriría si la población musulmana llegase a un nivel de tal densidad que influyese en nuestros derechos y formas de vida? La respuesta fue inmediata: prefiero ser pobre, pero libre.¹

Desde entonces, y hasta hoy, opiniones como ésta han proliferado en los medios de comunicación europeos y, a tenor de lo que dicen algunas encuestas, posiblemente son mantenidas por un sector importante de la población europea.² Ahora bien, ¿es esto

¹ Guerrero Guardiola, Isidro: "Gran Bretaña, musulmana", en *El País*, 19 de septiembre de 2001.

² Véase, por ejemplo, sobre la representación del islam en los medios de comunicación Cere, Rinella: "«Islamophobia» and the Media in Italy", en *Feminist Media Studies*, vol. 2, nº 1 (marzo de 2002), pp. 133-136; Deltombe, Thomas: *L'islam imaginaire. La construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005*, Paris, La Découverte, 2005; Husain, Zohair y Rosenbaum, David M.: "Perceiving Islam: the causes and consequences of Islamophobia in the western media", en Saha, Santosh C. (ed.): *Religious Fundamentalism in the Contemporary World*, Oxford, Lexington Books, 2004, pp. 171-206; Kabir, Nahid: "Representation of Islam and Muslims in the Australian Media, 2001-2005", en *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 26, nº 3 (diciembre de 2006), pp. 313-328; Poole, Elizabeth y Richardson,

islamofobia? En los últimos años este término ha empezado a popularizarse en los medios de comunicación y entre algunos académicos para designar con él diversos fenómenos: el miedo al islam, la hostilidad al mismo, el rechazo hacia los musulmanes, la “crítica” al islam, la oposición al islam político, etc. En el caso de esta carta, ¿el autor no está denunciando una ideología radical potencialmente totalitaria como son ciertas formas de islamismo?³ ¿Cómo puede ser esto islamofobia? Es cierto que la carta hace eso, pero también hace otras cosas. En la carta se pasa del miedo a grupos islamistas radicales como Hizb ut-Tahrir al miedo al islam en su totalidad, puesto que lo que ese «dirigente islámico» hace y dice «nos está indicando el carácter expansionista del islam».

Si la islamofobia es el miedo a un islam percibido como amenaza, estamos entonces ante una muestra de islamofobia. En la carta subyace la idea de que un islam esencial vincula a los vociferantes islamistas radicales de Londres con todos los musulmanes del mundo, y que el carácter esencial de ese islam único y homogéneo es expansionista; luego todo musulmán, por el hecho de serlo, es un agente del expansionismo islámico que quiere «crear un mundo musulmán». De ahí se deriva un miedo a la amenaza demográfica de «la población musulmana», que conlleva, implícitamente, la idea de que la religión se transmite de manera hereditaria, por los genes, por lo que una mayor natalidad de los musulmanes implica automáticamente mayor número de musulmanes —ser musulmán ya no depende de las creencias, sino de la ascendencia— y, dado que el islam es antidemocrático, un mayor número de antidemócratas. De una ascendencia se deduce, por tanto, una moral, unas ideas, un

John E., (eds.): *Muslims and the news media*, London, I. B. Tauris, 2006; Richardson, John E.: *(Mis)representing Islam: the racism and rhetoric of British broadsheet newspapers*, Amsterdam y Philadelphia, John Benjamins Pub., 2004; Ruthven, Malise: "Islam in the media", en Donnan, Hastings (ed.): *Interpreting islam*, Londres, Thousand Oaks, CA. y Nueva Delhi, SAGE Pub., 2002, pp. 51-75; Saeed, Agha: "Media, racism and islamophobia: the representation of islam and Muslims in the Media", en *Sociology Compass*, vol. 1, nº 2 (noviembre de 2007), pp. 443-462. Véanse también los resultados de algunas encuestas: "Anti-Muslim sentiments fairly commonplace", en *Gallup*, 10 de agosto de 2006, <http://www.gallup.com/poll/24073/AntiMuslim-Sentiments-Fairly-Commonplace.aspx> [fecha de consulta: 19 de mayo de 2009]; The Pew Global Attitudes Project: "The great divide: how Westerners and Muslims view each other", 22 de junio de 2006, <http://pewglobal.org/reports/pdf/253.pdf> [fecha de consulta: 19 de mayo de 2009]; The Pew Global Attitudes Project: "Unfavorable views of Jews and Muslims on the increase in Europe", 17 de septiembre de 2008, <http://pewglobal.org/reports/display.php?ReportID=262>; "Undécima oleada del barómetro del Real Instituto Elcano", en *Real Instituto Elcano de Estudios Internacionales y Estratégicos*, marzo de 2006, <http://www.realinstitutoelcano.org/200604brie.asp> [fecha de consulta: 19 de mayo de 2009].

³ En la carta no se dice pero por la descripción es posible que se esté refiriendo a algún dirigente del Hizb ut-Tahrir, un grupo islamista radical muy activo en Reino Unido.

“carácter”, amenazante en este caso. Parece un determinismo del que no se puede escapar: todos los musulmanes son como ese líder islamista de Londres, y lo seguirán siendo siempre, y esa manera de ser la transmitirán a sus hijos, por lo que si su población crece hasta llegar a un nivel de densidad determinado, pondrán en peligro «nuestros derechos y formas de vida».

Lo que no plantea la carta explícitamente es qué hacer ante tal amenaza. Ese «prefiero ser pobre» significaría, al parecer, que el autor prefiere que no haya población inmigrante —musulmana— trabajando en Europa, haciendo crecer la economía, creando riqueza y sosteniendo «los sistemas de pensiones en un futuro próximo». Pero el caso es que esos inmigrantes musulmanes ya están aquí, y no sólo eso: muchos de ellos ni son inmigrantes ni extranjeros: muchos han nacido en Europa y muchos son ciudadanos de pleno derecho. Por lo tanto, preferir que esos musulmanes no estén aquí, ¿qué significa? ¿Se está añorando en esta carta una expulsión masiva de musulmanes, una limpieza étnica? Si es así, habría que concluir que ese «prefiero ser pobre», en la práctica, contradice ese «pero libre», puesto que en este caso ese «ser pobre» implicaría acabar con la libertad. Nos encontramos aquí ante una de las grandes contradicciones del discurso islamófobo tal y como en algunos casos se reproduce en Europa y Norteamérica: se difunde en nombre de la democracia y los derechos humanos pero, en la práctica, se convierte en su enemigo.

Vemos también en esta carta cómo la islamofobia deriva en algo que ya no es sólo miedo al islam, sino que se traduce en un rechazo hacia una población que es percibida como una amenaza. La imagen de un islam amenazante es utilizada para legitimar el rechazo hacia la población musulmana residente en Europa. A partir de la ascendencia de esa población se deduce su identificación con un islam percibido como antidemocrático y expansionista. De esa identificación se deducen las ideas que esa población ha de sostener acerca de la democracia, los derechos humanos, etc. —en concreto su hostilidad hacia todo ello—, y, en consecuencia, se deduce que su presencia supone un peligro para «nuestros derechos y formas de vida». Es islamofobia, pero es algo más. Hay racismo aquí, pero un racismo sin razas, un racismo basado en la idea de la transmisión hereditaria de las características culturales atribuidas a un grupo. Sin embargo esas características culturales remiten a una sola referencia: la religión. Esta mezcla difusa de xenofobia, racismo y representación de una religión como amenazante, ¿no recuerda al antisemitismo? Esta tesis es sobre todo un intento de dilucidar ante qué

estamos, y para ello, para ayudarnos a entender, nos serviremos del debate sobre el significado del antisemitismo.

Esta tesis doctoral no es, por lo tanto, un estudio sobre la presencia de la islamofobia en las sociedades europeas y norteamericana actuales, ni sobre el alcance o la importancia de ese fenómeno en esas sociedades. Tampoco es un estudio acerca de cómo el mismo funciona en un contexto determinado. Ni siquiera pretende responder a las preguntas ¿por qué existe? ¿Por qué en un lugar determinado y no en otro? ¿Por qué en un momento dado y no en otro? ¿Por qué este discurso cala entre unas personas y no lo hace entre otras? Esta tesis trata de algo previo a todo eso: pretende ser una aportación al debate en torno al significado del término “islamofobia”.

Aunque el debate sobre el significado de “antisemitismo” será una de las líneas que guiarán la exposición de esta tesis doctoral, la misma tampoco pretende ser una aportación a ese debate. Éste viene desarrollándose desde hace más de un siglo y, a pesar de que sigue sin existir un acuerdo general acerca de su definición, sobre ello ya se ha dicho prácticamente todo, y por especialistas mucho más cualificados que el que suscribe. Trataremos, en todo caso, de mostrar la complejidad de ese debate y aclarar algunos malentendidos muy extendidos acerca del significado del término.

Por el contrario, el debate en torno al significado de la islamofobia está todavía poco maduro, y es aquí donde quizás es más necesaria la reflexión y donde más posibilidades existen de realizar aportaciones novedosas. En definitiva, la pregunta que esta tesis pretende responder es, ante todo, una: ¿qué es la islamofobia?

Es para responder a esta pregunta para lo que nos serviremos del debate en torno al significado del antisemitismo. Esta tesis parte del convencimiento de que ese debate sobre la definición del antisemitismo puede ayudarnos a entender mejor qué es la islamofobia. Si, como aseguran Kalmar y Penslar, «para entender el orientalismo, debemos leer juntos los discursos sobre los musulmanes y los judíos, sea política, religiosa o emocionalmente lo embarazoso o perturbador que sea»,⁴ esta tesis parte de la idea de que, de manera semejante, el mejor camino para entender el antisemitismo y la islamofobia es su estudio comparado.

⁴ Kalmar, Ivan Davidson y Penslar, Derek Jonathan: "Orientalism and the Jews: an introduction", en Kalmar, Ivan Davidson y Penslar, Derek Jonathan (eds.): *Orientalism and the Jews*, Lebanon, N.H., University Press of New England, 2005, pp. xiii-xl.

UN DEBATE ACTUAL Y UN DEBATE CLÁSICO

Durante los últimos años en buena parte de Europa se ha reproducido un debate en torno a la existencia y el significado de la islamofobia. Aunque el término empezó a usarse a principios del siglo XX, no fue hasta finales de los años noventa cuando éste empezó a ser discutido. Sin embargo, a pesar de esos primeros intentos de definición y estudio del fenómeno,⁵ no ha sido hasta después de finales de 2001 cuando ha surgido un verdadero debate mediático y académico en torno a la definición del término, la existencia misma del fenómeno y el alcance del mismo. En buena medida la aparición de este debate se ha producido a consecuencia del desmesurado interés, la preocupación y hasta la ansiedad, que el islam ha despertado especialmente en Europa y Norteamérica tras los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York y Washington. Esta especial preocupación ha venido, además, a despertarse en un momento en el que en Europa se discute acerca de la inmigración e integración de población procedente de países identificados con el islam —un debate que viene reproduciéndose desde hace varias décadas—.

Así, en los últimos años han confluído dos tendencias que, hasta hacía muy poco, no habían tenido relación: por un lado, una preocupación por el islam identificado como un factor de inestabilidad internacional y amenaza para la seguridad de “Occidente”, y, por otro, una preocupación por la presencia musulmana en Europa, en Estados Unidos, Canadá o Australia —entre otros lugares— identificada como una población inintegrable y conflictiva. En cierto modo, la existencia de estas dos tendencias —por un lado un discurso que maneja una imagen del islam como amenaza, y, por otro, un discurso de rechazo hacia la población musulmana—, provoca en buena medida los problemas de definición y de uso del término islamofobia.

También en ocasiones resulta complicado diferenciar ambas tendencias de otras formas de discurso. El discurso que maneja una imagen del islam como amenaza en ocasiones se confunde —y es confundido— con los discursos acerca del islamismo, el islam político o el *yihadismo*. La confusión se produce en dos sentidos: hay quienes pretendiendo hablar del islamismo o del *yihadismo* hablan en realidad del islam en su

⁵ The Runnymede Trust: *Islamophobia: a challenge for us all*, Londres, The Runnymede Trust, 1997. Véase también la continuación de este estudio publicada en 2004: Commission on British Muslims and Islamophobia: *Islamophobia: Issues, challenges and action*, Stoke on Trent, UK y Sterling, USA, Trentham Books, 2004.

totalidad —y se escudan en estar haciendo una denuncia del islamismo o *yihadismo* para construir una imagen amenazante del islam en su totalidad—; pero hay también quien realizando efectivamente una crítica del islamismo o una condena del *yihadismo*, es acusado de islamóforo.

Por otro lado, el rechazo hacia la población musulmana residente en países de mayoría no musulmana —en los países de Europa occidental, por ejemplo—, muchas veces se confunde —y es confundido— con otras formas de rechazo como el racismo o la xenofobia, que no se basan en la identificación de los musulmanes en tanto que musulmanes.

Así pues, la definición de la islamofobia y su diferenciación de otros fenómenos como el racismo o la xenofobia, la crítica legítima a determinadas formas de islam político o la condena del terrorismo *yihadí*, se ha convertido en objeto de debate en los últimos años. En este debate existe toda una gama de posiciones entre los extremos de quien considera que es islamofobia el rechazo a cualquier fenómeno, idea o individuo que pueda ser identificado, de una u otra manera, con el islam, y de quien considera que la islamofobia no existe. El objetivo principal de esta tesis es, por lo tanto, clarificar en la medida de lo posible los términos en los que este debate se está produciendo. Para ello, como herramienta para ayudarnos a entender mejor qué es la islamofobia, nos aproximaremos al debate que desde hace más de cien años viene desarrollándose acerca del significado del término antisemitismo.

Desde el mismo momento en el que el término “antisemitismo” es adoptado por una serie de movimientos políticos antijudíos en el último cuarto del siglo XIX, su significado viene discutiéndose. Aquellos que adoptaron el término para definirse a sí mismos trataron de definirlo. Lo hicieron también aquellos que se oponían al fenómeno, así como quienes, en respuesta al mismo comenzaron a dar forma a lo que sería el sionismo. Desde Marr a Drumont, desde Lazare a Herzl, todos trataron de definir y explicar el fenómeno. Sin embargo, fue sobre todo a partir del final de la Segunda Guerra Mundial, y como consecuencia directa del Holocausto, cuando los estudios sobre el antisemitismo se multiplicaron exponencialmente. Desde entonces el debate en torno al significado del término ha venido produciéndose. Así, desde la obra pionera de Bernard Lazare o la edición de 1901-1906 de la *Jewish Encyclopedia*, hasta los recientes trabajos de Brian Klug, Pierre André Taguieff o Peter Pulzer, por citar solo

unos pocos, el término ha venido siendo discutido sin cesar, sin que se haya llegado a una definición universalmente aceptada.⁶

Sin embargo, a pesar de que no existe una definición cerrada de antisemitismo, reflexionar sobre los términos en los que se ha producido el debate en torno a su significado puede arrojar mucha luz sobre el término islamofobia y el uso que debería dársele. En concreto, los problemas relativos a la definición del término antisemitismo se pueden resumir en dos: la periodización del fenómeno y su relación con el racismo. Saber desde cuándo existe el antisemitismo depende en gran medida de qué se entienda por antisemitismo, y qué se entiende por antisemitismo depende mucho de qué relación se establece entre éste y el racismo, lo que, a su vez, depende de qué se entiende por racismo. Y esto porque tradicionalmente en el debate en torno al significado del antisemitismo ha existido una tendencia que lo ha vinculado al racismo, que consideraba que lo que hacía diferente al antisemitismo de otras formas de rechazo antijudío era su asociación con el racismo: la creencia de que el rechazo hacia los judíos se basaba en su pertenencia “racial” y no en sus creencias religiosas. De esa triple dependencia se derivan en buena medida todos los desacuerdos que los especialistas muestran a la hora de definir el antisemitismo, porque no todos ellos tienen la misma concepción del racismo, ni todos ellos conciben la relación entre racismo y antisemitismo de la misma manera, y, por lo tanto, no todos sitúan el fenómeno en el mismo espacio temporal.

En buena medida es la relación con el racismo lo que determina la periodización del fenómeno del antisemitismo, pero, a la vez, esta periodización depende de qué se entienda por racismo. Está claro que si el racismo se entiende como una doctrina pseudocientífica que afirma la existencia de razas diferentes y establece una jerarquía

⁶ Deutsch, Gotthard: "Anti-Semitism", en Adler, Cyrus, *et al.* (eds.): *The Jewish Encyclopedia*, Nueva York, Funk & Wagnalls, 1901-1906, <http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=1603&letter=A&search=anti-semitism>; Klug, Brian: "The collective Jew: Israel and the new antisemitism", en *Patterns of Prejudice*, vol. 37, n° 2 (2003), pp. 117-138; Lazare, Bernard: *L'Antisémitisme: son histoire et ses causes*, Paris, Léon Chailley Ed., 1894; Lazare, Bernard: *El antisemitismo: su historia y sus causas*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1986 [1ª ed. París, 1894]; Pulzer, Peter: "Third thoughts on German and Austrian antisemitism", en *Journal of Modern Jewish Studies*, vol. 4, n° 2 (julio de 2005), pp. 137-178; Taguieff, Pierre-André: *La nueva judeofobia*, Barcelona, Gedisa, 2003 [1ª ed. París, 2002]. Véase, como muestra de que no existe esa definición universalmente aceptada el hecho de que el European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia, con el objetivo de identificar incidentes antisemitas tuvo que idear una “definición de trabajo”: European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia: "Working definition of antisemitism", 16 de marzo de 2005, <http://fra.europa.eu/fra/material/pub/AS/AS-WorkingDefinition-draft.pdf> [fecha de consulta: 24 de septiembre de 2007].

entre ellas, el antisemitismo estará circunscrito a un periodo muy limitado de tiempo — entre mediados del XIX y mediados del XX—, y de personas —no todos los antijudíos serían antisemitas—. Sin embargo, si tenemos una concepción más abierta del racismo, como la creencia en que las diferencias etnoculturales tienen una naturaleza hereditaria, entonces está claro que el antisemitismo tendría una vida más larga. Pero esto, en todo caso, siempre que consideremos que, efectivamente, el antisemitismo existe cuando el rechazo hacia los judíos tiene un fundamento estrictamente “racial” y no religioso.

Como veremos en las páginas que siguen, en buena medida, los problemas ante los que nos encontramos para definir la islamofobia tienen que ver también con esto: la periodización del fenómeno y su relación con otras formas de rechazo como el racismo y la xenofobia. ¿Es la islamofobia algo diferente del racismo o es una forma de racismo? Esto dependerá también de qué entendamos por racismo. ¿O quizás la islamofobia no es una forma de racismo, algo que tenga que ver con el rechazo hacia una población determinada, sino que es más bien una forma de intolerancia religiosa, rechazo hacia una religión como el islam? Pero si es así, ¿desde cuándo existe? ¿Desde que existe alguna forma de rechazo hacia el islam o desde que existe rechazo hacia la población musulmana? En ambos casos podría aceptarse que la islamofobia ha tenido una vida muy larga, ¿pero es esto correcto? ¿Es lo mismo el rechazo hacia una población musulmana constituida jurídicamente como una casta inferior y subordinada, dentro de una sociedad del Antiguo Régimen, donde no hay ciudadanos, sino sólo súbditos y estos se organizan en estamentos cerrados, que el rechazo hacia una población musulmana dentro de un Estado democrático en el que jurídicamente todos los ciudadanos son iguales con independencia de su origen étnico o sus creencias religiosas? Ambas formas de rechazo, por el hecho de estar dirigidas hacia una población musulmana, ¿pueden llamarse de la misma forma? Veremos que, para responder a estas preguntas, la clásica diferenciación que ha establecido la literatura especializada sobre el tema entre antijudaísmo y antisemitismo puede resultarnos de mucha utilidad. Con todo ello también contribuiremos a poner en relación los estudios sobre el antisemitismo y los estudios sobre la “imagen del islam”, que durante mucho tiempo, se han dado la espalda mutuamente.

“CUESTIÓN JUDÍA”, “CUESTIÓN MUSULMANA”

Por otra parte, esta tesis doctoral parte también de la idea de que existen ciertos paralelismos entre la situación actual de la población musulmana en Europa y la situación en la que vivió la población judía europea durante el siglo XIX y la primera mitad del XX. Evidentemente, dicho así, y teniendo en cuenta que estamos hablando de antisemitismo, es posible que mucha gente al pensar en la situación de la población judía en Europa durante el siglo XIX y la primera mitad del XX involuntariamente piense de modo inmediato en el Holocausto. Sin embargo, la historia de la población judía europea durante ese periodo, así como la historia del antisemitismo, es mucho más que el Holocausto. Aun cuando también ha existido un genocidio contra una población musulmana europea —en Bosnia—, para la legitimación del cual también se manejó un discurso que podríamos considerar islamófobo,⁷ los paralelismos a los que nos referimos son otros. Son estos paralelismos los que invitan a comparar el modo en el que ambas poblaciones han sido percibidas por el resto de la población.

Por un lado, ambas poblaciones han sido identificadas con un “enemigo ancestral” —el judaísmo en un caso, y el islam en otro— que durante siglos ha sido percibido como una amenaza y al cual se ha tratado de conjurar mediante la implementación de una serie de medidas —guerra, persecución, segregación, conversión forzosa, expulsión, etc.—, y acerca del cual durante ese periodo de tiempo se ha construido una imagen que reforzaba su carácter amenazante. Acerca de ambos, musulmanes y judíos, existe, por tanto, una tradición que los ha representado como el enemigo. Esa tradición ha influido de forma importante en la manera en la que muchos ciudadanos no judíos ni musulmanes se han enfrentado y se enfrentan a la presencia de judíos y musulmanes en Europa. Esa imagen del judío como amenaza influyó, por ejemplo, en cómo se desarrolló en Europa el debate en torno a la inclusión de los judíos como ciudadanos iguales dentro de los Estados en donde residían.

⁷ Véase Cigar, Norman: *The role of Serbian orientalists in justification of genocide against Muslims of the Balkans*, Sarajevo, Institut za istraživanje zlocina protiv covjecnosti i medunarodnog prava, 2000; Cigar, Norman: "The Nationalist Serbian Intellectuals and islam: defining and eliminating a Muslim community", en Qureshi, Emran y Sells, Michael Anthony (eds.): *The new Crusades: constructing the Muslim enemy*, Nueva York, Columbia University Press, 2003, pp. 314-352; Sells, Michael Anthony: "The construction of islam in Serbian Religious mythology and its consequences", en Shatzmiller, Maya (ed.): *Islam and Bosnia. Conflict resolution and Foreign policy in multi-Ethnic States*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2002, pp. 56-85; Zubcevic, Asim: "Pathology of a literature: some roots of Balkan islamophobia", en *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 16, nº 2 (julio de 1996), pp. 309-316.

En su momento, la llamada “cuestión judía” giró en torno a la pregunta de si los judíos podían ser ciudadanos iguales dentro de los Estados europeos, y en torno a otras preguntas derivadas de ella: ¿eran los judíos aptos para ser ciudadanos iguales dentro de un Estado europeo? Si no lo eran, ¿podían o debían hacer algo para llegar a ser ciudadanos aptos de ese Estado? ¿Hasta qué punto los judíos podían —o debían— llegar a integrarse en la sociedad europea? ¿Debían abandonar su religión o debían “reformularla”? ¿Era ese cambio posible? ¿Y ese cambio, esa “reforma”, debía tener lugar antes de la concesión de la ciudadanía y ser una condición *sine qua non* para acceder a ella o debía producirse después de su concesión? En buena medida, la respuesta a esas preguntas dependía de cuál era la concepción que cada participante en el debate tenía del Estado y la nación. Si se concebía el Estado como un Estado confesional cristiano, estaba claro que los judíos no podrían ser nunca ciudadanos iguales, y que concederles la ciudadanía equivaldría a poner en peligro el carácter confesional del Estado. Concebir el Estado como un estado laico, dejaba abierta las puertas a la igualdad de los judíos. Por otra parte, si se tenía una concepción étnica de la nación, aun teniendo una concepción laica del Estado, los judíos, considerados una nación o una “raza” extranjera, «un Estado dentro del Estado», no tendrían fácil su inclusión. Si, por el contrario, se tenía una concepción política, esa inclusión sería más fácil. Sin embargo, las ideas que acerca de esa inclusión se manejaban también dependían de la concepción que se tuviera de los judíos y el judaísmo. Si se tenía una concepción negativa del judaísmo, aun teniendo una concepción laica del Estado, se podía considerar que los judíos no podían ser ciudadanos iguales del Estado porque mantenían unas doctrinas nocivas para el resto de ciudadanos. Los judíos, por tanto, debían abandonar sus creencias o “reformularlas” antes de ser admitidos como ciudadanos iguales. O se podía considerar que esos aspectos negativos no eran en absoluto eliminables, y que, por lo tanto, los judíos nunca podrían ser admitidos como ciudadanos iguales del Estado. Estas cuestiones se plantearon, en diferentes momentos, en todos y cada uno de los países europeos con población judía.

El detonante de este proceso fue la decisión de la Asamblea Nacional francesa de 1791 que concedió la ciudadanía a los judíos de Francia. Tras ello, con las guerras napoleónicas, las tropas francesas fueron extendiendo la igualdad de los judíos en todos aquellos países que fueron ocupando. Sin embargo, por ello mismo, la concesión de la igualdad a los judíos fue identificada con Napoleón y, conforme sus ejércitos fueron

retrocediendo, así fue retrocediendo también la situación jurídica de los judíos. A partir de ese momento, durante todo el siglo XIX se estuvo debatiendo la cuestión, y hasta el último tercio del mismo la igualdad efectiva de los judíos en toda Europa no era un hecho. Pero tras la concesión de la igualdad vino la reacción. A aquellos que se oponían a la concesión de la ciudadanía les sucedieron aquellos que pretendían dar marcha atrás en el proceso y devolver a los judíos a su situación anterior. Es entonces cuando empezaron a surgir los movimientos políticos antisemitas propiamente dichos, a finales del XIX.⁸

Algunas de esas preguntas que presidieron el debate en torno a la “cuestión judía” pueden identificarse en el debate que en las últimas décadas se ha desarrollado en Europa acerca de la “integración” de los inmigrantes musulmanes. La cuestión de si esa población podía ser ciudadana igual de los Estado europeos, si era necesario, justo o peligroso, concederles la ciudadanía; si al acceder a la ciudadanía debían, a cambio, proceder a “integrarse” o “asimilarse”; o si esa “integración” debía ser previa a la concesión de la ciudadanía y requisito *sine qua non* para acceder a ella. O si incluso esa “integración” debía tener lugar aun a pesar de no acceder a la ciudadanía. Y, por otro lado, qué se consideraba que debían hacer los musulmanes para “integrarse”: si debían abandonar aquellos aspectos de “su cultura de origen” que se consideraban contrarios al ordenamiento jurídico del Estado o a la “identidad cultural de la nación”, o si debían

⁸ Sobre todo este proceso la literatura es inabarcable. Destacaremos algunos títulos: Baron, Salo W.: "The Jewish Question in the Nineteenth Century", en *Journal of Modern History*, vol. 10, nº 1 (marzo de 1938), pp. 51-65; Birnbaum, Pierre y Katznelson, Ira, (eds.): *Paths of emancipation: Jews, states, and citizenship*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1995; Cohen, Martine: "De l'émancipation à l'intégration: les transformations du judaïsme français au XIXe siècle", en *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 88, nº 1 (octubre-diciembre de 1994), pp. 5-22; Frankel, Jonathan y Zipperstein, Steven J., (eds.): *Assimilation and community. The Jews in nineteenth-century Europe*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 2004; Gilam, Abraham: *The emancipation of the Jews in England, 1830-1860*, New York, Garland, 1982; Henriques, U. R. Q.: "The Jewish Emancipation Controversy in Nineteenth Century England", en *Past and Present*, nº 40 (julio de 1968), pp. 126-146; Jaher, Frederic Cople: *The Jews and the nation: revolution, emancipation, state formation, and the liberal paradigm in America and France*, Princeton, Princeton University Press, 2003; Katz, Jacob: *Out of the ghetto: the social background of Jewish emancipation, 1770-1870*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1973; Pulzer, Peter: *Jews and the German state: the political history of a minority, 1848-1933*, Detroit, Wayne State University Press, 2003; Robertson, Ritchie: *The "Jewish question" in German literature, 1749-1939: emancipation and its discontents*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 1999; Rose, Paul Lawrence: *German question / Jewish question. Revolutionary antisemitism in Germany from Kant to Wagner*, Princeton, Princeton University Press, 1990; Salbstein, M. C. N.: *The emancipation of the Jews in Britain: the question of the admission of the Jews to Parliament, 1828-1860*, Rutherford, Fairleigh Dickinson University Press, 1982; Vital, David: *A people apart: the Jews in Europe, 1789-1939*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 1999; Volkov, Shulamit: *Germans, Jews, and Antisemites. Trials in emancipation*, Cambridge, Nueva York, etc., Cambridge University Press, 2006; Winock, Michel: *La France et les juifs: de 1789 á nos jours*, Paris, Seuil, 2004.

“reformular” su religión, o abandonarla, o si por el contrario no había nada que pudieran hacer para “integrarse”, pues eran esencial y radicalmente diferentes de “nosotros” y lo serían siempre, bajo cualquier circunstancia. Todas esas cuestiones han estado presentes en el debate europeo de las últimas décadas. Evidentemente, también cómo estas cuestiones son enfrentadas depende de qué concepciones se tengan del Estado —laico o confesional—, la nación —étnica o cívica, culturalmente homogénea o diversa—, y el islam —amenazante o no—. ⁹

En cierto modo, el proceso de migración vivido por los musulmanes residentes en Europa puede ser comparado con el proceso de emancipación judía. Por un lado, aquellos que aún permanecen siendo extranjeros, gracias al desarrollo de las diferentes legislaciones en materia de extranjería, disfrutan de derechos que son semejantes a los de los ciudadanos. En muchos casos, los únicos derechos que se han conservado como marca de diferencia entre ciudadanos y extranjeros son los derechos vinculados a los procesos de elección de representantes políticos. ¹⁰ Por otro lado, un cada vez mayor número de extranjeros accede a la ciudadanía y, en consecuencia, acceden a una igualdad total con el resto de ciudadanos. En cualquiera de los dos casos, extranjeros y ciudadanos, disfrutan de derechos y libertades incomparables a los que disfrutaban sus correligionarios en la mayor parte de los países de mayoría musulmana y, en ese sentido, al llegar a Europa, se emancipan. Es lo que afirma Bhikhu Parekh cuando dice que «por primera vez en su historia, viven en gran número en sociedades donde no son ni gobernantes ni súbditos —su situación histórica hasta el momento—, sino ciudadanos

⁹ También la literatura sobre este tema es extensa, aunque no tanto como en el caso anterior. A lo largo de esta tesis se citarán más obras que han tratado el tema. Por ahora será suficiente citar unas cuantas: AlSayyad, Nezar: "Europa musulmana o Euro-islam: a propósito de los discursos de la identidad y la cultura", en AlSayyad, Nezar y Castells, Manuel (eds.): *¿Europa musulmana o Euro-islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, pp. 29-53; Bravo López, Fernando: "Culturalismo e inmigración musulmana en Europa", en Planet Contreras, Ana I. y Ramos, Fernando (eds.): *Relaciones hispano-marroquíes: una vecindad en construcción*, Guadarrama, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2005, pp. 305-351; Deltombe: *L'islam imaginaire*; Hervik, Peter: "The Danish cultural world of unbridgeable differences", en *Ethnos*, vol. 69, nº 2 (junio de 2004), pp. 247-267; Kundnani, Arun: "Integrationism: the politics of anti-Muslim racism", en *Race & Class*, vol. 48, nº 4 (abril de 2007), pp. 24-44; López García, Bernabé: "El islam y la integración de la inmigración social", en *Cuadernos de Trabajo Social*, nº 15 (2002), pp. 129-143; Modood, Tariq: *Multicultural politics: racism, ethnicity, and muslims in Britain*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2005; Nieuwkerk, Karin van: "Veils and wooden clogs don't go together", en *Ethnos*, vol. 69, nº 2 (junio de 2004), pp. 229-246; Parekh, Bhikhu: *European liberalism and «the Muslim Question»*, Amsterdam, ISIM y Amsterdam University Press, 2008; Pautz, Hartwig: "The politics of identity in Germany: the *Leitkultur* debate", en *Race & Class*, vol. 46, nº 4 (abril de 2005), pp. 39-52.

¹⁰ Soysal, Yasemin Nuhoglu: *Limits of citizenship. Migrants and postnational membership in Europa*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1994.

que disfrutaban de iguales derechos que el resto en democracias plurales y liberales».¹¹ Sin embargo, muchos siguen siendo extranjeros y, cuando no lo son, siguen siendo percibidos como tales. Esto, de nuevo, remite a la situación en la que vivían muchos judíos de Europa durante el siglo XIX y principios del XX: eran extranjeros o eran percibidos como tales.

En ocasiones, cuando se habla de antisemitismo se parte de la idea de que éste se dirigió contra una población que residía en los distintos estados europeos desde hacía siglos, una población que había vivido como una minoría marginada —rechazada e incluso perseguida— desde siempre, pero que, durante generaciones, había compartido el mismo suelo que el resto de sus compatriotas y que, además, estaba totalmente “integrada” en la sociedad. Esta idea es cierta, pero sólo es una parte de la verdad. Igualmente cierto es que durante buena parte de los siglos XIX y XX Europa vivió grandes movimientos migratorios, tanto dentro del propio continente como entre este continente y otros. Evidentemente, entre toda esa población que emprendió el camino de la emigración había muchos judíos. Más aún cuando las persecuciones antijudías se sucedieron en Europa oriental y, sobre todo, en Rusia, a finales del XIX y principios del XX. Estas persecuciones obligaron a emigrar a miles de judíos que marcharon a Europa central y occidental y a América, principalmente. Allí, los *Ostjuden*, los “judíos del Este”, sufrieron el rechazo y la marginación, incluso por parte de sus propios correligionarios, que por su presencia veían amenazada su recientemente conquistada situación social. Además, una parte importante de esta población judía inmigrante formaba parte de comunidades judías ortodoxas que en una importante proporción vivían al margen del resto de la sociedad, no sólo por imposición, sino también por voluntad propia de permanecer al margen, y así permanecieron en sus países de acogida.¹²

Pero no se consideraba extranjeros sólo a los judíos que lo eran realmente, también se consideraba extranjeros a los judíos que no lo eran. Se les consideraba

¹¹ Parekh: *European liberalism and «the Muslim Question»*, p. 31.

¹² Sobre la emigración judía del XIX y la situación de los *Ostjuden* en Alemania y Europa occidental véase Johnson, Sam: “«Within the Pale». British Intellectual society and the image of the Russian Jew, 1890-1907”, en *Journal of Historical Sociology*, vol. 20, nº 3 (septiembre de 2007), pp. 341-361; Vital: *A people apart: the Jews in Europe, 1789-1939*, pp. 291-345; Wertheimer, Jack: *Unwelcome strangers East European Jews in Imperial Germany*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1987; Wertheimer, Jack: “The unwanted element. East European Jews in Imperial Germany”, en Holmes, Colin (ed.): *Migration in european history*, Cheltenham, UK, Edward Elgar, 1996.

miembros de una nación extranjera, extranjeros en todas partes, y que, en ese sentido, formaban «una nación dentro de la nación», un «Estado dentro del Estado». Este de la extranjería de los judíos fue uno de los temas más utilizados por el antisemitismo, un tema que los sionistas terminaron asumiendo y considerando que, efectivamente, los judíos formaban una nación aparte, y que, como tal, debían tener su propio Estado.¹³

Estos paralelismos son los que nos llevan a preguntar, ¿es la islamofobia una reacción contra la emancipación, contra la igualdad de una población considerada extranjera, los musulmanes, al igual que el antisemitismo fue una reacción contra la emancipación, contra la igualdad de otra población considerada extranjera, los judíos?

Y es que, efectivamente, ambas poblaciones han sido objeto de rechazo por una parte de la población europea. El antisemitismo surgió con el objetivo de impedir —o dar marcha atrás a— la emancipación y mantener a los judíos en su estado de desigualdad, subordinación y segregación —o devolverlos a él—. De la misma manera, en las últimas décadas las manifestaciones de rechazo hacia la población musulmana, que piden su discriminación y exclusión, se han multiplicado. En muchos casos esas manifestaciones corren a cargo de grupos de extrema derecha que, en ocasiones, han abandonado su tradicional antisemitismo para adoptar como *leitmotiv* de su discurso el rechazo al islam y los musulmanes.¹⁴ La consideración de que, siendo una población que no pertenece a la nación —o que no pertenece a ella legítimamente—, no merece un trato igual, ni la misma libertad, ni los mismos derechos, que el resto de la población, está en la base del discurso manejado para legitimar la exclusión de judíos y musulmanes. Sin embargo hay algo más.

El antisemitismo no sólo manejaba una imagen de los judíos como extranjeros, eternamente extraños y ajenos a la nación. El antisemitismo manejaba la idea de que esa población, además de ser extraña, era una amenaza. Es sobre la idea de la amenaza que supuestamente constituían los judíos sobre la que el antisemitismo construyó la mayor parte de la imagen que manejaba del judaísmo. Esa imagen de la amenaza está presente

¹³ Katz, Jacob: *A state within a state; the history of an anti-Semitic slogan*, Jerusalén, Israel Academy of Sciences and Humanities, 1969; Katz, Jacob: "Zionism and Jewish Identity", en *Commentary*, vol. 63, nº 5 (mayo de 1977), pp. 48; Katz, Jacob: "Zionism vs. Anti-Semitism", en *Commentary*, vol. 67, nº 4 (abril de 1979), pp. 46-52.

¹⁴ Véase Wieviorka, Michel y Bataille, Philippe: *La tentation antisémite: haine des juifs dans la France d'aujourd'hui*, Paris, Laffont, 2005, pp. 91-123; Zúquete, Jose Pedro: "The European extreme-right and islam: new directions?" en *Journal of Political Ideologies*, vol. 13, nº 3 (octubre de 2008), pp. 321-344.

también en el discurso islamófobo y es la que lo caracteriza. Pero si antisemitismo e islamofobia manejan una idea del judaísmo y el islam como amenaza, ¿cómo construyen esa imagen? ¿En que la basan? Esta es la segunda de las preguntas que esta tesis tratará de responder. La idea es mostrar cómo, más allá de su consideración como extranjeros, como poblaciones ajenas a la nación, totalmente extrañas a ella, a su historia e identidad, a su “cultura”, el antisemitismo y la islamofobia manejan la idea de que judíos y musulmanes son una amenaza y que la manera en la que esa imagen amenazante se construye es semejante en un caso y en el otro. Por lo tanto, lo que esta tesis defiende es que, más allá de cuál es la relación que el antisemitismo y la islamofobia tienen con respecto al racismo, lo importante es cómo ambos construyen una imagen del Otro como amenaza. El racismo, en todo caso, podría postular la radical diferencia del Otro, podría postular incluso su inferioridad, pero ni diferencia ni inferioridad, por sí mismas, significan amenaza. La construcción de una imagen amenazante del Otro debe hacerse a partir de otras herramientas. A estudiar esas herramientas dedicaremos la segunda parte de esta tesis.

Esta construcción de una imagen de judaísmo e islam como amenaza se ha visto reforzada por la existencia de amenazas reales. En el caso del judaísmo, no cabe duda de que el avance del comunismo en Europa echó a muchos europeos en brazos del antisemitismo. La identificación del judaísmo con la revolución y el bolchevismo, un producto de la contrarrevolución de principios del XIX, fue explotada por los antisemitas hasta la saciedad. Si bien es cierto que se trataba de una identificación injusta, no menos cierto es que, efectivamente, muchos líderes de la izquierda europea eran judíos o de ascendencia judía. Esto, en sí mismo no quiere decir nada, pero constituía el «grano de verdad» sobre el que el antisemitismo podía dar verosimilitud a la imagen amenazante de los judíos que trataba de extender.¹⁵ De la misma manera, las clases medias, en momentos de crisis, se sentían amenazadas por un capitalismo salvaje que, de nuevo, era identificado con el “judaísmo internacional”, cuyo arquetipo era la familia Rothschild. De nuevo, el grano de verdad es evidente en estas acusaciones, pero no deja de ser un grano de verdad que los antisemitas explotaron más allá de toda

¹⁵ Friedländer, Saul: *¿Por qué el holocausto? Historia de una psicosis colectiva*, Barcelona, Gedisa, 2004, p. 101. Sobre el importante papel jugado por algunos judíos en la izquierda europea véase Mendes, Philip: "The rise and fall of the Jewish/left alliance: an historical and political analysis", en *Australian Journal of Politics and History*, vol. 45, nº 4 (diciembre de 1999), pp. 483-505. Sobre el «grano de verdad» en el antisemitismo véase Langmuir, Gavin I.: *Toward a definition of antisemitism*, Berkeley, Los Ángeles, Oxford, University of California Press, 1996, pp. 11-15, 57-62, 301-352.

medida. Y, efectivamente, eso que Lindemann ha llamado «the rise of the Jews», y que se refiere al ascenso social imparable que muchos judíos experimentaron tras la emancipación, constituyó el grano de verdad a partir del cual el antisemitismo dio forma a su idea de que los judíos lo dominaban todo.¹⁶

De la misma manera, el miedo al islam tiene su grano de verdad. Ese grano de verdad lo constituyen una serie de grupos islamistas radicales que han optado por la lucha armada para imponer su visión del islam y del mundo. Estos grupos, sin embargo, se identifican a sí mismos como musulmanes, como representantes del islam “verdadero”, cosa que no hacían los bolcheviques, por ejemplo. Éstos no se decían representantes de los judíos ni luchaban en nombre del judaísmo. Sin embargo, el que esos grupos digan luchar por los musulmanes o en nombre del islam, no lo convierte en realidad y, a nuestros efectos, resulta irrelevante que así lo hagan. Resulta irrelevante porque la realidad es que millones de musulmanes del mundo entero sienten lo que dicen o hacen esos grupos como algo ajeno y, más aún: son sus principales víctimas. En este sentido, identificarlos con esos grupos es tan injusto como identificar a los bolcheviques con los judíos. Pero la amenaza no deja de estar ahí, y el grano de verdad no desaparece, luego los que manejan una imagen del islam como amenaza pueden seguir haciendo identificaciones del tipo islam = terrorismo, como los antisemitas hacían las suyas judaísmo = bolchevismo.

HIPÓTESIS DE TRABAJO

Por todo lo dicho anteriormente ya se puede suponer cuál es la hipótesis de partida con la que esta tesis doctoral ha trabajado. Es ésta: *el antisemitismo y la islamofobia se construyen discursivamente de la misma manera.*

Con esta idea es con la que comencé a trabajar hace ahora más de tres años, y la misma surge de una constatación a la que llegué, casi por casualidad, cuando todavía tenía en mente un proyecto de tesis bastante diferente del que finalmente terminé emprendiendo. Por entonces, empujado por el debate que se había abierto en España alrededor de la obra de Giovanni Sartori *La sociedad multiétnica*, y sobre todo tras la

¹⁶ Un ejemplo de esta situación lo ofrece la situación de los judíos en Alemania. Véase Friedländer: *¿Por qué el holocausto?*, pp. 70-72. Véase también Lindemann, Albert S.: *Esau's tears: modern anti-semitism and the rise of the Jews*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 1997.

lectura de su artículo “El islam y la inmigración”, estaba decidido a trabajar sobre lo que llamaba “culturalismo” y otros autores llaman “nuevo racismo”.¹⁷ Sin embargo, más que el culturalismo en general, mi interés se centraba en el culturalismo específicamente aplicado al caso de la inmigración identificada como “musulmana”. Por eso fui poco a poco abandonando la noción de culturalismo para adoptar la de islamofobia, pero esto no ocurrió hasta mucho más tarde.

Por el momento, cuando todavía estaba decidido a trabajar sobre el culturalismo, cayó en mis manos el libro de Claudia Koonz *La conciencia nazi*.¹⁸ Su subtítulo, *La formación del fundamentalismo étnico del Tercer Reich*, me atrajo desde el primer momento porque, en cierto modo, remitía a ese culturalismo que yo quería estudiar. Y efectivamente, las precisiones que Koonz realizaba acerca de la utilización del término “raza” en las publicaciones propagandísticas y académicas nazis, y la preeminencia que en ellas tenía el término *volk*, con las connotaciones etno-culturales del mismo, diferentes de las del término “raza”, llevaban a pensar que el “racismo” nazi se había entendido mal, y que se entendía mejor como un “fundamentalismo étnico”. Así, después de todo, era posible que ese “nuevo racismo” no fuera tan nuevo.¹⁹

No mucho después encontré por casualidad —las casualidades parecen haber sido muy importantes en la gestación de esta tesis doctoral— el libro de Christiane Stallaert *Ni una gota de sangre impura*. Stallaert, sin conocer el libro de Claudia Koonz, llegaba a conclusiones muy semejantes a las de ella, y era eso lo que le permitía estudiar comparativamente el “fundamentalismo étnico” en dos momentos históricos diferentes: la España de la “Limpieza de Sangre” y la Alemania nazi.²⁰ De nuevo, las conclusiones de Stallaert me llevaban a confirmar la idea de que, efectivamente, el “nuevo racismo”

¹⁷ Sartori, Giovanni: *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus, 2001; Sartori, Giovanni: “El islam y la inmigración”, en *Claves de Razón Práctica*, nº 117 (noviembre de 2001), pp. 10-15. Basándome en la noción de “culturalismo” realicé mis primeras aproximaciones al tema del discurso legitimador del rechazo hacia los inmigrantes “musulmanes”. Véase Bravo López, Fernando: “El musulmán como alter-ego irreductible: la expansión del discurso culturalista”, en López García, Bernabé y Berriane, Mohamed (eds.): *Atlas de la inmigración marroquí en España*, Madrid, UAM y Observatorio Permanente de la Inmigración, 2004, pp. 433-437; Bravo López: “Culturalismo e inmigración musulmana en Europa”.

¹⁸ Koonz, Claudia: *La conciencia nazi: la formación del fundamentalismo étnico del Tercer Reich*, Barcelona, Paidós, 2005.

¹⁹ Como se verá más adelante, Etienne Balibar sostenía cosas parecidas. Pero por entonces yo no conocía su obra. Véase Balibar, Etienne: “¿Existe un neoracismo?” en Balibar, Etienne y Wallerstein, Immanuel (eds.): *Raza, nación y clase*, Madrid, IEPALA, 1991, pp. 31-48 [1ª ed. París, 1988].

²⁰ Stallaert, Christiane: *Ni una gota de sangre impura: la España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara*, Barcelona, Galaxia Gutenberg y Círculo de Lectores, 2006.

no era tan nuevo. Quizás se había expresado en otro lenguaje, en el que la “raza” o el “pueblo” [*volk*], confundidos entre sí, tenían preeminencia, cuando ahora, sin embargo, el término preeminente era el de “cultura” o “civilización”. La raza había desaparecido del discurso, sobre todo como consecuencia del Holocausto. El discurso había mudado de aspecto, pero seguía manteniendo sus fundamentos exclusivistas y esencialistas intactos. Tras el Holocausto se había puesto todo el empeño en desacreditar las teorías racistas, porque el papel de la “raza” en el discurso nazi se había sobredimensionado, pero la base de ese discurso, el “fundamentalismo étnico”, se había dejado intacto. Por ello, se podía seguir manejando el mismo discurso, para ello simplemente había que emplear otra palabra que no fuera “raza”, un eufemismo: “cultura”, una noción de cultura alejada de la noción que la antropología actual maneja, una noción “popular” de cultura, igual de esencialista, igual de cosificada, ahistórica, monolítica, exclusivista, con las mismas connotaciones deterministas, igual de vinculada a la transmisión hereditaria, que la noción de “raza”.

Pero todo eso ya ocurrió en el año 2005. El año anterior, sin embargo, ocurrió algo que definitivamente me impulsó a emprender la comparación entre el antisemitismo y la islamofobia. Por un lado, después de los atentados del 11 de marzo en Madrid (11-M), Bernabé López García —que por entonces no era todavía mi director de tesis, pero sí mi director en la coordinación del *Atlas de la inmigración marroquí en España*, que sería publicado a finales de ese mismo año²¹— tuvo una polémica en el diario *El País* con el catedrático de la Universidad Complutense de Madrid Antonio Elorza, a raíz de un artículo de éste en el que se trataba de explicar el atentado del 11-M a partir de una serie de versículos del Corán. Según este autor, la razón de los atentados había que buscarla en lo que el mismo Corán enseñaba. Por lo tanto, lo que los terroristas habían hecho no era más que seguir las enseñanzas coránicas.²²

Este artículo y los siguientes del mismo autor me alertaron sobre cómo se estaba construyendo una imagen del islam como amenaza: la amenaza ya no eran los terroristas, sino el islam mismo; y para darse cuenta de ello no hacía falta más que leer lo que el Corán decía. Desde ese momento me di cuenta de cómo las citas coránicas empezaban a proliferar en el discurso que representaba al islam como una amenaza y,

²¹ López García, Bernabé y Berriane, Mohamed, (eds.): *Atlas de la inmigración marroquí en España*, Madrid, Universidad Autónoma, 2004.

²² Véase el análisis de toda esta polémica en el capítulo 10.

también, en el discurso que trataba de legitimar el rechazo hacia la población identificada con ese islam amenazante.

Por aquel entonces, y más aún tras la lectura de las obras de Koonz y Stallaert, yo ya estaba convencido de que el antisemitismo me ayudaría a entender el culturalismo, término que poco a poco fui abandonando para adoptar el de islamofobia, porque lo que estaba viendo es que lo que se estaba construyendo era una imagen del islam como amenaza y que era a partir de esa imagen como se estaba tratando de legitimar el rechazo hacia la población musulmana. Pero lo que me empujó de forma definitiva a emprender el estudio comparativo fue otro hallazgo casual.

Desde finales de 2003 yo trabajaba en una empresa que, entre otras cosas, digitalizaba publicaciones antiguas. En concreto, llevaba a cabo un ambicioso proyecto de digitalización de prensa antigua.²³ Entre mis tareas en aquella empresa se encontraba la de digitalizar y revisar las digitalizaciones de esa prensa. Fue precisamente revisando uno de esos ejemplares digitalizados como descubrí un artículo titulado “Doctrinas sociales de los judíos”, publicado en un periódico católico de Badajoz de la segunda mitad del siglo XIX.²⁴ En ese artículo el autor legitimaba su aversión hacia los judíos a partir de la utilización de una serie de citas del Talmud. El mal que los judíos representaban, parecía sostener el autor, tenía su origen en las doctrinas perversas que el Talmud enseñaba, y teniendo los judíos tales doctrinas no era extraño que suscitaran el rechazo entre la población no judía. El rechazo hacia los judíos —en este caso, su expulsión de España— estaba, por tanto, legitimado: era sólo una forma de legítima defensa ante la amenaza que los judíos suponían.

Así comencé a trabajar, con la idea de probar que el antisemitismo y la islamofobia construían su imagen de la amenaza judía o musulmana de la misma manera. Sin embargo, ¿cómo iba a comparar el antisemitismo y la islamofobia si antes no podía definirlos? ¿Cómo identificar la islamofobia o el antisemitismo sin definirlos antes? Pero, a la misma vez, ¿cómo definirlos sin estudiarlos antes? Me di cuenta de que, al estudiar ambos fenómenos, me estaba sumergiendo en el debate sobre su definición. Pero, aunque de momento no pudiera definirlos, necesitaba una definición

²³ Véase el producto final, la Biblioteca Virtual de Prensa Histórica: <http://prensahistorica.mcu.es/es/estaticos/contenido.cmd?pagina=estaticos/presentacion>.

²⁴ "Un libro de texto. XXX. Doctrinas sociales de los judíos", en *El Avisador de Badajoz*, 14 de agosto de 1884.

que me permitiera avanzar, aunque más tarde tuviera que reformularla. La noción de “amenaza” me parecía central en ambos discursos, así que decidí comenzar por ahí: el antisemitismo y la islamofobia serían dos *discursos esencialistas sobre el judaísmo —y los judíos— y el islam —y los musulmanes— contruidos sobre una imagen amenazante de ambos*. La relación entre el discurso sobre la religión, cultura, civilización —judaísmo o islam— y el discurso sobre las personas —judíos o musulmanes—, no me quedaba todavía muy clara, pero para empezar bastaba con esa definición. Con ella podíamos empezar a reunir fuentes.

LAS FUENTES

Para cuando pude reunir el suficiente dinero como para dejar el trabajo y dedicarme en exclusiva a esta tesis doctoral ya tenía una cantidad de fuentes “islamófobas”²⁵ casi inmanejable. Casi todas ellas provenían de Internet: artículos de opinión en la prensa principalmente, aunque no sólo. Sin embargo, había cometido el error de suscribirme a un servicio de alertas informativas por Internet que en poco tiempo me saturaron de información. Así que, llegado a un punto, decidí prescindir de tal herramienta y comenzar a clasificar y seleccionar. Para ello utilicé un programa informático de catalogación bibliográfica. Pero, a pesar de dotarme de esta herramienta, de momento, lo único que hacía era acumular y catalogar información, una información que todavía no sabía cómo iba a manejar. Hasta que no empecé a escribir no supe qué hacer con ella.

Cuando llegó el momento de escribir me di cuenta de que con tal cantidad de material parecía prácticamente imposible dar forma a un texto que fuera algo más que una mera antología de textos antisemitas e islamófobos. Por esa razón decidí, por un lado, centrarme en uno de los temas centrales de esas literaturas —sobre el que apoyaban la imagen de la amenaza—, y, por otro, centrarme en una serie de autores y descartar el resto. La selección de los autores antisemitas resultó relativamente sencilla, por lo que luego se verá. La selección de los autores islamófobos fue más complicada, puesto que, en principio, no tenía base alguna para establecer tal selección. Aunque soy

²⁵ De aquí en adelante me ahorraré las comillas, pero téngase en cuenta que todavía no manejaba una definición definitiva de islamofobia, cosa que no haría hasta muy avanzada la tesis. De momento, lo único que tenía claro es que en esos textos se manejaba una imagen del islam como amenaza.

consciente de que se podían haber elegido otros —y aunque me quedo con la espina clavada de no haber dedicado más espacio a Oriana Fallaci, a la que dedico sólo unas pocas páginas—, he seleccionado finalmente tres autores cuyos trabajos, por un lado, han tenido gran difusión —en España en el caso de dos de ellos, en el ámbito internacional en el caso del tercero— y, por otro, cubren un amplio espectro de posturas ideológicas: confesional-laica, católica-evangélica, derecha-izquierda, principalmente. En todo caso, esta selección se ha realizado teniendo en cuenta que el objetivo no es ver hasta qué punto las ideas que manejan esos textos están más o menos extendidas, tienen mayor o menor aceptación social, sino estudiar cómo construyen su imagen del islam como amenaza.

Puesto que toda la segunda parte de esta tesis está dedicada al uso que esas literaturas hacen de los textos sagrados del islam y del judaísmo, también se han utilizado diversas ediciones de los mismos. Pero de esto se hablará en la segunda parte. Sin embargo, merece la pena aclarar desde el principio que el objetivo de esta tesis no ha sido comprobar hasta qué punto los antisemitas o los islamófobos utilizan bien o mal los textos sagrados. Esto se ha hecho en alguna ocasión para mostrar que, en ocasiones, esos textos son claramente manipulados con el objetivo de reforzar la imagen de la amenaza. Se ha tratado así de mostrar que es esa imagen preestablecida de la amenaza la que guía la selección y la interpretación que de los textos sagrados se realiza. Pero el objetivo, como digo, no ha sido ese principalmente. El objetivo ha sido explicar cómo se utilizan esos textos y por qué se utilizan, por qué ambas literaturas necesitan hacer uso de esos textos.

El estudio comparado con el antisemitismo hizo que constatará desde el principio la diferencia inmensa que existe entre los estudios dedicados a éste y los estudios dedicados a la islamofobia. Para estudiar la islamofobia tenía que empezar a acumular una serie de textos sin mucho criterio, pues no existe un corpus establecido de “los textos fundamentales” de la islamofobia. El estudio de la islamofobia está en sus comienzos y nadie ha hecho una historia de ella comparable a las historias del antisemitismo de Léon Poliakov o de Jacob Katz. Gracias a obras como esas la localización de los principales autores y las principales obras antisemitas resulta más sencilla. La selección de las mismas se realizó usando como guía este tipo de obras; la

de Katz y la de Poliakov, principalmente, además de otras como las antologías de Levy, la de Mendes-Flohr y Reinharz, y la de Perry y Schweitzer.²⁶

Los textos antisemitas que se han utilizado en esta tesis doctoral provienen de las obras originales, en su mayor parte. El acceso a los textos originales fue sencillo: gracias a la labor que un gran número de instituciones están realizando digitalizando obras antiguas, todas las obras consultadas están en Internet. En el caso de la obra de August Rohling, aunque el texto original en alemán también está en Internet, y ha sido consultado, se ha utilizado la traducción al francés que se conserva en la Biblioteca de Humanidades y Ciencias Sociales del CSIC en Madrid; lo mismo cabe decir de la obra de Brenier. En otros casos, los textos provienen de traducciones al inglés, como cuando se han utilizado las citadas antologías. A este respecto también quiero mencionar el importante trabajo que realiza Randall Bytwerk poniendo a disposición del público sus traducciones de gran cantidad de textos propagandísticos nazis, alguno de los cuales hemos utilizado.²⁷ Con respecto al periodo nazi también debemos dejar constancia de la ayuda que me ha prestado el traductor Jesús Serrano, que me ayudó a comparar la traducción al castellano de la obra de Dietrich Eckart con su original en alemán. De la misma manera, debo dejar constancia de la ayuda que me prestó Bárbara Azaola en la traducción de algunos textos en italiano.

ESTRUCTURA DE LA TESIS DOCTORAL

Acerca de la estructura de esta tesis no hay mucho que decir: es sencilla y con una ojeada al índice queda más que clara. Se divide en dos partes compuestas de cinco capítulos cada una. Puesto que el objetivo principal de esta tesis es la definición de la

²⁶ Katz, Jacob: *From prejudice to destruction: anti-Semitism, 1700-1933*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1980; Levy, Richard S.: *Antisemitism in the modern world: an anthology of texts*, Lexington, Mass. y Toronto, D.C. Heath, 1991; Mendes-Flohr, Paul R. y Reinharz, Jehuda, (eds.): *The Jew in the Modern World: a documentary history*, Nueva York, Oxford University Press, 1995; Perry, Marvin y Schweitzer, Frederick M.: *Antisemitic myths: a historical and contemporary anthology*, Bloomington, Indiana University Press, 2007; Poliakov, Léon: *Historia del antisemitismo. El siglo de las luces*, Barcelona, Muchnik editores, 1984 [1ª ed. París, 1968]; Poliakov, Léon: *Historia del antisemitismo. La emancipación y la reacción racista*, Barcelona, Muchnik, 1985 [1ª ed. París, 1968]; Poliakov, Léon: *Historia del antisemitismo. La Europa suicida*, Barcelona, Muchnik, 1986 [1ª ed. París, 1977]; Poliakov, Léon: *Historia del antisemitismo. De Cristo a los judíos de las cortes*, Barcelona, Muchnik, 1986 [1ª ed. París, 1955]; Poliakov, Léon: *Historia del antisemitismo. De Mahoma a los marranos*, Barcelona, Muchnik, 1986 [1ª ed. París, 1961].

²⁷ Véase su página web German Propaganda Archive: <http://www.calvin.edu/academic/cas/gpa/>

islamofobia, se dedican más capítulos a ésta que al antisemitismo: cada parte dedica entre tres y cuatro capítulos a la islamofobia y sólo uno al antisemitismo. Sin embargo, para compensar esta diferencia, los capítulos dedicados al antisemitismo son inusualmente largos.

La primera parte está dedicada a exponer el estado de la cuestión en el debate en torno a las definiciones de antisemitismo e islamofobia. La segunda parte está dedicada a la utilización de los textos sagrados del judaísmo y el islam en las literaturas antisemita e islamófoba. Ahora bien, ¿cuál es la relación entre las dos partes? Esto sí requiere una explicación.

En la primera parte, tras hacer un repaso a las primeras aproximaciones que se han hecho a la comparación entre el antisemitismo y la islamofobia, se constata que la comparación entre ambos depende en gran medida de cómo se entiendan. Los primeros autores que se han enfrentado al tema han tendido a legitimar la comparación, o a descartarla, a partir de su definición: si el antisemitismo es una forma de racismo y la islamofobia no lo es, entonces la comparación no es pertinente. Por el contrario, si tanto islamofobia como antisemitismo son formas de “nuevo racismo”, entonces la comparación sí lo es. Lo que el resto de la primera parte trata de mostrar es que la cuestión no está ni mucho menos clara. Por lo que respecta a la islamofobia, no existe una definición cerrada, ni existe una periodización del fenómeno. Y lo mismo ocurre con el antisemitismo. Sin embargo, en ambos casos, los problemas que se encuentran para llegar a una definición son muy semejantes y tienen que ver con la relación de ambos fenómenos con el racismo. En el caso de la islamofobia, existe una tendencia a considerarla una forma de “nuevo racismo”, y en el caso del antisemitismo, aun cuando existe cierta tradición que lo vincula con el racismo, desde hace décadas eso viene discutiéndose, y cada vez son más los autores que problematizan la idea de que exista una relación de necesidad entre antisemitismo y racismo, o que directamente niegan que se dé esa relación.

Lo que la segunda parte pretende es huir en cierto modo de los términos en los que ese debate se ha desarrollado. Huir de la cuestión de si el racismo es, o no, parte necesaria en el antisemitismo o la islamofobia, porque, sobre todo, eso también depende de qué se entienda por racismo. Y nuestra dirección de huida es la siguiente: aunque existiera una relación de necesidad entre racismo y antisemitismo, y entre racismo e islamofobia, lo importante en ambos discursos no es eso. El racismo, puede servir para

construir una imagen del Otro como radical e irreductiblemente diferente, incluso para construir una imagen del Otro como inferior, pero lo que caracteriza al antisemitismo y a la islamofobia no es eso. Lo que los caracteriza y los diferencia del racismo o del “nuevo racismo” en general es que, además de construir una imagen del Otro como diferente —incluso radical e irreductiblemente diferente—, construyen una imagen del Otro como amenaza. Es la idea de que judíos o musulmanes constituyen una amenaza de la que es necesario defenderse lo que caracteriza a antisemitismo e islamofobia. Y esa imagen de la amenaza no se construye a partir del establecimiento de la idea de la diferencia, para ello resulta necesario recurrir a otras fuentes. La segunda parte, por lo tanto, está dedicada a mostrar que las principales fuentes para construir y legitimar la imagen del Otro como amenaza son las escrituras sagradas de judaísmo e islam. Estas escrituras mostrarían que la esencia misma de judaísmo e islam es maligna, que el mal y la amenaza que representan hunde sus raíces en las enseñanzas centrales de ambas religiones. Una lectura selectiva de los textos sagrados, guiada por la premisa de que judaísmo o islam son una amenaza, permite utilizar esos textos para dar legitimidad a esa imagen. Los textos sagrados se convierten así en la fuente a partir de la que dar legitimidad a esa imagen preestablecida, se convierten en la prueba del Mal que judíos o musulmanes representan.

ÚLTIMAS ACLARACIONES

Quizás no sea necesario decirlo, pero tal y como están las cosas, más vale curarse en salud: esta tesis no pretende sustituir el tan extendido “los musulmanes/judíos nos odian” por el no menos extendido “los occidentales nos odian”, y quien así la entienda no habrá entendido nada de ella. Esta tesis quiere mostrar que tanto una proposición como la otra son absurdas y son producto de concepciones esencialistas identitarias. Si bien esta tesis doctoral se centra en la construcción de la imagen amenazante de judíos y musulmanes por una parte de la elite intelectual y mediática europea y norteamericana, muy bien podría haber estudiado la imagen amenazante de “Occidente” construida por, por ejemplo, algunos portavoces de determinados movimientos islamistas, y hubiera obtenido un resultado muy semejante. Por ello, estoy de acuerdo con Bassam Tibi cuando dice que «necesitamos superar la islamofobia occidental, pero la satanización de Europa que practican algunos no parece el mejor camino. A los que estamos comprometidos con el diálogo cultural, no nos sirve de nada cambiar una fobia por

otra».²⁸ Estoy totalmente de acuerdo, pero, sin embargo, la expresión «islamofobia occidental» me parece innecesaria. No creo que exista una islamofobia que pueda llamarse «occidental», diferente de otros tipos de islamofobia. La islamofobia, lo veremos, puede adquirir diferentes formas dependiendo de las concepciones políticas, religiosas, históricas, de aquél que la mantiene, y dudo mucho que esas concepciones sean exclusivamente “occidentales”, sobre todo porque desconfío de esas formas de identificación, a pesar de que, en ocasiones, resulta casi imposible dejar de utilizar tales etiquetas.

Por todo lo dicho pienso que cualquier denuncia de la islamofobia que no pase por una paralela denuncia del antisemitismo y otras formas de construcción de una imagen esencialista del Otro como amenaza —incluido lo que podríamos llamar “occidentalofobia”—, dado que puede ser utilizada como una prueba más del odio que supuestamente el Otro “nos tiene”, corre el riesgo de convertirse en una forma más de agresión, en una forma de legitimación de nuevos rechazos, nuevas discriminaciones, nuevas fobias.

Esta tesis doctoral tampoco es una historia sobre “la imagen de judíos y musulmanes” en Europa. No existe algo así como *la* imagen de judíos y musulmanes. Existen imágenes múltiples, múltiples discursos, y sólo a partir de presupuestos esencialistas se podría afirmar que toda Europa, todo “Occidente”, maneja la misma imagen de judíos y musulmanes. Esta tesis parte de la convicción de que la preponderancia de las imágenes negativas con respecto al resto de imágenes es sólo coyuntural: obedece a la situación socio-política de cada momento histórico. En esta tesis nos centramos en el estudio de las imágenes negativas, pero ello no debe hacernos olvidar que éstas son sólo una parte del amplio repertorio de imágenes que de judíos y musulmanes se manejan en Europa y Norteamérica. Imágenes positivas, imágenes negativas, imágenes complejas y simples, orientalistas o no, románticas o realistas, etc., todas ellas compiten continuamente por la aceptación social y sólo determinados contextos favorables explican la preeminencia o hegemonía de unas sobre las otras.

Finalmente quiero hacer una reflexión en torno a la utilización política de las acusaciones de islamofobia y antisemitismo. Acusar a alguien de antisemita o de

²⁸ Tibi, Bassam: “Los inmigrantes musulmanes de Europa: entre el Euro-islam y el gueto”, en AlSayyad, Nezar y Castells, Manuel (eds.): *¿Europa musulmana o Euro-islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, pp. 55-79.

islamófobo —sin dar más razones— es un arma muy útil para silenciar las críticas y es un arma que no han dejado de utilizar algunos representantes políticos y de la sociedad civil. Pero, a la vez, muchos autores islamófobos o antisemitas se escudan en que están haciendo una “crítica necesaria” del islam, del judaísmo o de Israel para seguir extendiendo su discurso antisemita o islamófobo. Muchos de ellos, además, se quejan de que sus “críticas” sean tildadas de antisemitas o de islamóforas para ser “silenciadas”, con lo que incluso pueden considerarse a sí mismos “defensores de la libertad de expresión” contra la tiranía de “lo políticamente correcto”. Ante esto, poco se puede hacer. Ha pasado desde que el antisemitismo existe y pasará mientras siga existiendo, luego con la islamofobia cabe esperar que suceda lo mismo. Así que, aunque es cierto que la acusación de antisemitismo o islamofobia se están utilizando muy a la ligera, no creo que la mejor manera de luchar contra ello sea negando la existencia del antisemitismo o la islamofobia.

El antisemitismo se lleva estudiando desde hace más de cien años y ello no ha impedido que el término se siga utilizando sin propiedad e interesadamente, ni tampoco ha impedido que el antisemitismo siga existiendo. ¿Qué no pasará con el término islamofobia cuando ni siquiera ha empezado a estudiarse? Así que, independientemente de todo esto, el trabajo de investigación debe continuar, sin dejarse cegar por las polémicas de este tipo. Que en la Universidad tratemos de aclarar el significado de los términos no impedirá que estos se sigan utilizando interesadamente para ganar apoyo social y legitimar la postura política de cada cual. Ni tampoco impedirá que los autores islamófobos o antisemitas sigan transmitiendo islamofobia o antisemitismo escudándose en el argumento de que lo que están haciendo es una “crítica legítima”.

Así que dejaré clara mi postura con respecto al límite entre la crítica y la islamofobia y el antisemitismo: no es lo mismo decir «Fulano se equivoca» que «Fulano nos quiere matar a todos». La primera de las afirmaciones puede dar pie a que se entable un debate o una polémica. La segunda de las afirmaciones podría dar pie a una demanda por injurias.

El debate en torno a las creencias islámicas, por ejemplo, es necesario y, de hecho, viene produciéndose desde que el islam existe —sin necesidad de que vengan los “ilustrados” de turno a abrirlo—, y sigue produciéndose a pesar de que buena parte de los musulmanes viven sometidos a regímenes en donde la falta de libertad es la norma —buena parte de los cuales, hay que recordarlo, están apoyados por la Unión Europea y

Estados Unidos—. Otra cosa muy diferente es la acusación indiscriminada que hace del islam una fuerza maligna destinada a acabar con todo bicho viviente sobre la Tierra — que, como se verá, es poco más o menos lo que algunos están haciendo escudándose en que están haciendo una “crítica al islam”—. Y algo muy parecido cabe decir sobre el judaísmo o el sionismo —dado que últimamente se está utilizando el término antisemitismo para referirse a determinadas posturas antisionistas extremas, no siempre de forma acertada²⁹—.

Evidentemente, la situación se complica cuando, por ejemplo, lo que se critica — o cuando lo que aparentemente se critica— es el islamismo. En efecto, hay quien, escudándose en estar criticando al islamismo está criticando realmente al islam en su totalidad. Hay quien tampoco diferencia entre grupos islamistas y considera que son todos peligrosos en la misma medida, identificados todos al final con el arquetipo del islamismo radical y terrorista: al-Qaeda. Hay quien, por otro lado, considera que existe un reparto de tareas en su ofensiva antioccidental entre el islamismo y el terrorismo *yihadí*: mientras el segundo usa la violencia el primero puede aparecer como moderado y puede hacerse escuchar y, eventualmente, alcanzar alguno de sus objetivos políticos. Se trataría de una especie de conspiración islamista para islamizar el mundo. Finalmente, hay quien, además de amalgamar a todos los grupos islamistas bajo la misma bandera, sobredimensiona el peligro que todos ellos supondrían. Esto, quizás, sería “islamistofobia”, por llamarlo de alguna manera. Pero nosotros no estudiamos este fenómeno.

Con respecto a la crítica al sionismo cabe decir algo parecido. No toda la crítica al sionismo es antisemitismo, pero también existe crítica al sionismo que lo es. Hay quien se escuda en estar criticando al sionismo cuando en realidad está manejando un discurso antisemita. En ocasiones se está utilizando el término sionismo como un eufemismo de judaísmo y se están atribuyendo al primero las características malignas que se atribuían —y algunos siguen atribuyendo— al segundo. Sin embargo, hay también quien no cae en el antisemitismo pero hace una crítica del sionismo totalmente distorsionada. En muchos casos se hace un retrato del sionismo en el que se obvia la diversidad interna del mismo y se habla de los sionistas como si todos fueran un Ariel Sharon o un Avigdor Liberman. Estas críticas son criticables a su vez, pero no son antisemitismo.

²⁹ Taguieff: *La nueva judeofobia*.

El sionismo es un nacionalismo étnico complejo, que alberga diferentes tendencias en su interior, en ocasiones enfrentadas entre sí. Pero, como el nacionalismo étnico que es, el sionismo tiene las mismas contradicciones y los mismos vicios que cualquier otro nacionalismo étnico, y sobre ello es sobre lo que cabe construir una crítica del mismo. A la vez, los sucesivos gobiernos de Israel son criticables como cualquier otro gobierno del mundo, más aún cuando desde hace más de cuarenta años vienen manteniendo a una población de varios millones de personas bajo una cruel ocupación militar. Sin embargo, ni una cosa ni la otra nos interesan en esta tesis. Y tampoco el tema de hasta qué punto el antisionismo puede derivar en antisemitismo lo estudiaremos aquí, puesto que daría para una investigación nueva.³⁰ Pero sí me gustaría hacer una apreciación.

En ocasiones parecería que cualquier discurso negativo o cualquier acción negativa de la que un judío puede sentirse víctima es antisemitismo. Parecería incluso, al escuchar a determinados representantes de determinados grupos judíos, que lo único grave que puede sufrir un judío es el antisemitismo. Pues me temo que no es así. Los judíos, al igual que el resto de seres humanos, también pueden sufrir agresiones, discriminaciones y hostilidad por razones diferentes de porque son judíos, y ello no hace que esas acciones sean menos graves. Citando un caso extremo: el que ciertas personas llamen a la destrucción de Israel es una barbaridad que debe ser denunciada y, cuando proceda, perseguida judicialmente, pero no es necesariamente antisemitismo; puede serlo, pero no necesariamente. La barbarie no empieza y acaba con el antisemitismo. Hay otros muchos tipos de barbarie que, desgraciadamente, los judíos también pueden sufrir, como el resto de seres humanos. Y sobre la islamofobia cabría decir exactamente lo mismo: no todo aquello de lo que los musulmanes pueden sentirse víctimas es islamofobia.

En definitiva, ni el antisemitismo ni la islamofobia son críticas concretas a aspectos concretos de formas concretas de entender el judaísmo o el islam o de practicarlos. El antisemitismo y la islamofobia lo que defienden es que el judaísmo y el islam —y los judíos y los musulmanes como personificación de ambos—, por el hecho

³⁰ El tema ya ha sido estudiado por diversos autores, no todo lo satisfactoriamente que cabría esperar en especialistas de la talla de, por ejemplo, Pierre André-Taguieff, cuyo trabajo nos parece más polémico que académico. Véase *Ibid.*

de ser como son, son una amenaza: ponen en riesgo nuestra forma de vida, nuestros valores, nuestro bienestar, nuestra supervivencia.

Terminaré esta introducción con una cita del profesor Rafael del Águila, catedrático de esta Universidad Autónoma de Madrid, fallecido recientemente. En ella se resume buena parte de lo que en esta tesis se trata de estudiar: cómo se construye esa imagen antagónica del Otro. Antisemitismo e islamofobia quizá no son más que producto de esas identidades asesinas de las que hablaba Amin Maalouf³¹ y a las que el profesor del Águila hacía referencia. Construir una imagen del Otro como Enemigo mortal y eterno, como antítesis perfecta de todo aquello con lo que nos identificamos; construir un mundo dividido entre Bien (nosotros) y Mal (ellos), enfrentados sin concesiones por la supervivencia mientras ambos sigan existiendo, no es un ejercicio inocuo, sirve a un fin concreto: legitimar nuestra propia barbarie, ya adquiera ésta la forma de rechazo, discriminación, segregación, persecución o exterminio; y, en paralelo, sirve para cerrar filas en torno a la propia identidad, el Pueblo, la Nación, la Raza, la Comunidad:

En realidad, las identidades asesinas, tan abundantes en nuestro fin de milenio, vinculan de manera peculiar la búsqueda de seguridad con lo auténtico en nosotros. Sus excesos proceden de los imperativos de la inseguridad leídos en clave de la escisión nosotros/ellos. El cierre y la homogeneidad forzada proceden de la idea de que “nosotros las víctimas” sólo podremos sobrevivir de ese modo. Bajo ciertas circunstancias, la sensación de inseguridad arroja a los ciudadanos a buscar en lo homogéneo, lo igual, lo conocido, lo cercano, lo “esencialmente nuestro”, etc., la única salida al riesgo. La única solución ante el peligro. El sentido de “sí mismos”, la definición de “seres humanos auténticos” se vincula de manera tan fuerte al “nosotros” que para el “ellos” no queda sino una redefinición que, en los casos más extremos, consiste en eliminar incluso su humanidad. El telón de fondo de una agresión (real o supuesta) permite autodefinirse de manera esencialista, homogénea y cerrada y, desde ahí, estipular las condiciones por las que “ellos” como el enemigo schmittiano, constituye la negación radical de la propia identidad. De ahí la exclusión, la xenofobia, el racismo y la limpieza étnica. En este contexto, el bien común, su potenciación y su defensa se definen ahora en términos de eliminación de lo diferente, de “limpieza de sangre”, de unidad y poder incrementado para un nosotros que sólo puede eludir considerarse criminal mediante la conversión del enemigo en infrahumano: los judíos son “animales”, los bosnios son “piojos”, los tutsis son “cerdos”, envenenan el agua, torturan a niños pequeños, propagan la peste... nos matarían a todos si pudieran. Los “impuros” son como plagas y como tales hay que tratarlos; a ellos y a sus familias.

Así las cosas, siendo nosotros auténticos seres humanos y ellos animales dignos de exterminio, encontrándonos amenazados hoy y habiendo sido ya sus víctimas en el pasado, todo lo que resulte necesario para la protección y

³¹ Maalouf, Amin: *Identidades asesinas*, Madrid, Alianza Editorial, 2004.

promoción del bien común (de nuestro bien común) debe hacerse y es justo que se haga. Y ese “todo” incluye todo, y lo hace sin percibir ninguna escisión, sin reconocer contradicción alguna, desde la más estricta coherencia. Por lo demás, nadie debe considerarse culpable de eliminar una plaga de animales feroces y agresivos. La moralidad resulta ser lo mismo que el exterminio. De hecho, la preservación de “nuestra verdadera humanidad” nos lo exige. La prioridad de la identidad, de la cultura, la nación, la etnia, es absoluta. Debe ser consecuentemente defendida de sus enemigos externos (animales) y también de los internos (traidores). Como consecuencia, se presenta al “nosotros” como víctima de conspiraciones múltiples que sólo buscan exterminarnos o, en el mejor de los casos, contaminarnos, hacer que olvidemos quiénes somos en realidad. Que somos nacionalistas serbios o radicales hutus o los únicos verdaderos islamistas argelinos o auténticos patriotas vascos o los legítimos herederos de la patria nacional-católica legada por Isabel y Fernando. Somos víctimas, en realidad las primeras y únicas víctimas, de múltiples conspiraciones para hacernos desaparecer. Y, en estos casos, tan peligroso como el enemigo es el “enemigo interior”, esa “quinta columna” que nos amenaza adoptando la apariencia de ser uno de nosotros. Los serbios no nacionalistas, los hutus moderados, los islamistas no fundamentalistas, los vascos no *abertzales*, los españoles demócratas, éstos constituyen la mayor amenaza. El mestizaje cultural, las identidades múltiples, la ironía para con la propia identidad, las dudas respecto de los medios a utilizar en la “autodefensa”, la aculturación parcial, todas estas cosas son crímenes de lesa identidad. La mezcla es la trampa, la peor y más sofisticada trampa. La lógica de la autodefensa y de la autenticidad nos exige eludirla. La lógica hace imperativa la homogeneidad y, si ésta nos lleva al crimen, tanto peor.³²

³² Águila, Rafael del: *La senda del mal. Política y razón de Estado*, Madrid, Taurus, 2000, pp. 228-229.

PRIMERA PARTE

ISLAMOFOBIA Y ANTISEMITISMO:
UN ESTADO DE LA CUESTIÓN

Capítulo 1.

Primeras aproximaciones

El estudio de la islamofobia y el antisemitismo desde una perspectiva comparativa es todavía una selva virgen en donde la maraña de términos, perspectivas, y volumen de producción —por lo que respecta al antisemitismo; por lo que respecta a la islamofobia habría que decir lo contrario— a duras penas deja avanzar. Esto ocasiona que los trabajos comparativos entre los discursos antijudíos y antimusulmanes sean todavía escasos. La norma son trabajos sobre uno de esos discursos: o se estudia el discurso antijudío —o antisemita—, o se estudia el discurso antimusulmán —o islamófobo—; pero prácticamente nunca se ponen ambos en relación, por más que en algunas obras se señalen tímidamente las coincidencias y las vinculaciones.¹

En el caso español, la vinculación entre los discursos antijudíos y antimusulmanes parecería, en principio, evidente, ya que, durante mucho tiempo, moros y judíos han sido representados como enemigos de lo verdaderamente español.² También en el resto de Europa la representación durante siglos del judaísmo y el islam como los enemigos

¹ Por ejemplo: la norma son trabajos como los de Norman Daniel o John Tolan para el caso del discurso antimusulmán: Daniel, Norman: *Islam and the West: the making of an image*, Oxford, Oneworld Pub., 1993 [1ª ed. Edinburgo, 1960]; Tolan, John Victor: *Saracens: Islam in the medieval European imagination*, Nueva York, Columbia University Press, 2002; o los de Gavin Langmuir o Jeremy Cohen, para el caso antijudío: Cohen, Jeremy: *The Friars and the Jews. The evolution of Medieval anti-Judaism*, Ithaca N. Y., Cornell University Press, 1982; Langmuir: *Toward a definition of antisemitism*; la excepción son trabajos como Iogna-Prat, Dominique: *Order & exclusion: Cluny and Christendom face heresy, Judaism, and Islam, 1000-1150*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 2002.

² Un ejemplo de este tipo de representación: «El carácter español —dice Ramiro de Maeztu— se ha formado en lucha multiseular contra los moros y contra los judíos»; y, como producto de esa lucha multiseular “lo español” es precisamente la antítesis de “lo moro” y “lo judío”. Maeztu, Ramiro de: *Defensa de la Hispanidad*, Madrid, Homo Legens, 2006 [1ª ed. Madrid, 1934], pp. 153 y ss. Sobre el papel jugado por la idea de la existencia de una oposición “esencial” entre “lo judío-moro” —“lo semítico”— y “lo español” en la construcción de la identidad nacional española véase Stallaert, Christiane: *Etnogénesis y etnicidad en España. Una aproximación histórico-antropológica al casticismo*, Barcelona, Ediciones Proyecto A, 1998.

de la Cristiandad —incluso en muchas ocasiones formando alianza³—, como «agentes de Satán»,⁴ podría haber llevado a poner en relación ambos discursos de representación del enemigo. Sin embargo, como digo, esa tarea ha sido emprendida en muy raras ocasiones. De hecho, Norman Daniel, que ya en 1960 señaló que se podía sugerir la posibilidad de estudiar la literatura antiislámica en relación con la literatura antijudía, encontraba tal sugerencia «atractiva pero no totalmente convincente», al encontrar que entre ambas literaturas existían algunas diferencias importantes.⁵

Es más común, por lo que respecta al caso de España, poner en relación las políticas —más que los discursos que construyen la imagen del Otro como enemigo— dirigidas contra moros, judíos y conversos —de moro y de judío— en la España Medieval y Moderna.⁶ De la misma forma, también se han puesto en relación los movimientos violentos dirigidos contra moros y judíos.⁷ Existen, a pesar de todo, algunos trabajos en los que se ponen en relación los discursos antijudíos, antimusulmanes y anticonversos para estudiar su papel en la legitimación de un proyecto etnicista de sociedad, como era la España de la “Limpieza de Sangre”.⁸ Pero, en todo caso, los intentos de comparación, ya de por sí limitados, han permanecido siempre restringidos a periodos correspondientes a la Edad Media y la Edad Moderna. La comparación entre los discursos antijudíos y antimusulmanes producidos en Europa a partir del siglo XVIII ha sido una empresa hasta hora más bien rara.

Hasta fechas muy recientes, lo máximo que cabía encontrar en algunos estudios eran simples comentarios: pequeñas anotaciones tendentes a destacar las coincidencias entre ambos discursos. Ya Edward Said señaló en *Orientalismo* (1978) las coincidencias entre el antisemitismo y el orientalismo, y en una conferencia posterior (1985) substituyó

³ Véase, por ejemplo, Cohn, Norman: *En pos del Milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Madrid, Alianza Universidad, 1981, p. 75; Cutler, Allan Harris y Cutler, Helen Elmquist: *The Jew as ally of the Muslim: medieval roots of anti-Semitism*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1986; Nirenberg, David: *Comunidades de violencia: la persecución de las minorías en la Edad Media*, Barcelona, Península, 2001, p. 97.

⁴ Delumeau, Jean: *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*, Madrid, Taurus, 2002, pp. 393-470.

⁵ Daniel: *Islam and the West*, p. 27. Daniel se refiere aquí a que entre judaísmo y cristianismo existe una base común en las Escrituras y a que entre los escritores cristianos existía «una comunicación directa con los sabios judíos y un conocimiento más informado de lo que era el judaísmo». Cor respecto al islam no existía algo parecido.

⁶ Véase, por ejemplo, Bramon, Dolors: *Contra moros y judíos*, Barcelona, Península, 1986.

⁷ Véase, por ejemplo, Nirenberg: *Comunidades de violencia*.

⁸ Stallaert: *Ni una gota de sangre impura*.

al orientalismo por la islamofobia en esa relación.⁹ Sin embargo, tras esa llamada de atención de finales de los años setenta, no se acometió ningún intento de ahondar en esas coincidencias señaladas por Said. Hubo que esperar hasta que, a principios de este siglo —sobre todo tras el 11 de septiembre de 2001—, se empezara a llamar la atención sobre la expansión de algo llamado “islamofobia” para que esas coincidencias entre el discurso antimusulmán y el antisemita volvieran a llamar la atención de algunos estudiosos.

Así, por ejemplo, José María Ridao, en *La paz sin excusa*, se preguntaba: «¿Acaso nadie repara en que los argumentos de gran parte de la literatura actual sobre el islam repiten punto por punto los de la literatura antisemita?». ¹⁰ Efectivamente: Gonzalo Álvarez Chillida, autor de *El antisemitismo en España* y seguramente el mayor especialista español en la materia, encontraba en el libro de César Vidal, *España frente al islam*, una gran semejanza con las obras antisemitas que él había estudiado:

(...) para alguien que haya leído decenas de títulos de la literatura antisemita clásica, como es el caso de quien esto escribe, *España frente al Islam* resultará también algo bien conocido. En efecto: con sólo sustituir islam por judaísmo, y musulmán por judío, nuestro libro repite el esquema clásico de las obras de referencia del antijudaísmo católico español: una demonización del judaísmo, religión criminal; una demonización de los judíos; un repaso de la historia de España, víctima de las pérfidas maniobras hebreas; una justificación de las medidas persecutorias que se adoptaron contra ellos; y, ya en la Edad Contemporánea, una denuncia de la conspiración judía (ahora islámica) para subyugar el mundo.¹¹

Sin embargo, muy pocos trabajos han tratado de ahondar en esa vinculación, en esas coincidencias, entre los discursos antijudíos y antimusulmanes. Entre los pocos que han abordado esa cuestión cabe distinguir dos líneas de trabajo —en concordancia con la sustitución del orientalismo por la islamofobia que Said realizó—. Por un lado, existe una tendencia que estudia la relación del orientalismo en la construcción de la imagen contemporánea de los judíos y en la construcción del antisemitismo —la vinculación

⁹ Ver más adelante, p. 41.

¹⁰ Ridao, José María: *La paz sin excusa. Sobre la legitimación de la violencia*, Barcelona, Tusquets, 2004, p. 164.

¹¹ Álvarez Chillida, Gonzalo: "Propaganda de guerra", en *El viejo topo*, nº 203 (febrero de 2005), pp. 101-107. Otros autores han llamado la atención sobre las semejanzas entre el discurso antisemita y el islamófobo. Véase, por ejemplo, Commission on British Muslims and Islamophobia: *Islamophobia: Issues, challenges and action*, p. vii; Geisser, Vincent: *La nouvelle islamophobie*, Paris, La Découverte, 2003, pp. 77-78; Modood, Tariq y Werbner, Pnina, (eds.): *The politics of multiculturalism in the new Europe: racism, identity, and community*, New York, Zed Books, 1997, p. 4.

entre orientalismo y antisemitismo—; y, por otro lado, existe una tendencia que ha empezado a estudiar la relación entre islamofobia y antisemitismo. En las páginas que siguen haremos un repaso a los primeros trabajos que, desde una perspectiva comparativa, han estudiado los discursos sobre los judíos y el judaísmo, y los discursos sobre los musulmanes y el islam. En primer lugar trataremos aquellos trabajos que han estudiado al orientalismo como nexo de unión entre las imágenes construidas de judíos y musulmanes, es decir, los que vendrían a estudiar la relación entre antisemitismo y orientalismo; en segundo lugar, nos centraremos en los primeros trabajos que específicamente han comparado la islamofobia y el antisemitismo.

EL ORIENTALISMO, EL JUDAÍSMO Y EL ISLAM

Cuando Edward Said publicó *Orientalismo*, su trabajo se entendió, casi sin excepción, como un estudio sobre la forma en la que una disciplina académica había construido a lo largo de los dos últimos siglos su objeto de estudio: el Oriente. Sin embargo, el trabajo iba más allá, pues —con algunas dosis de generalización— lo que estaba discutiendo era la misma manera en la que, desde, al menos el siglo XVIII, Europa había construido la imagen de los “otros”. El trabajo, es cierto, se centraba en los discursos sobre una parte de ese “Oriente”, el “Oriente islámico”, pero sus conclusiones se podían aplicar a otros ámbitos geográficos o culturales, a otros pueblos, otras etnias, otras comunidades religiosas, que también habían recibido la atención europea; entre ellos, los judíos. De hecho, el mismo Said, en la introducción de la obra, llamó la atención acerca de que la manera en la que el orientalismo construía la imagen del “oriental” de alguna manera tenía que ver con la forma en la que el antisemitismo construía la imagen de los judíos:

(...) he acabado escribiendo una historia vinculada de manera secreta y misteriosa al antisemitismo occidental. Este antisemitismo y el orientalismo en su rama islámica se parecen mucho; (...) ¹²

¹² Said, Edward W.: *Orientalismo*, 2ª ed., Barcelona, Debolsillo, 2003 [1ª ed. Nueva York, 1978], p. 53. Said volverá varias veces sobre esta idea a lo largo de *Orientalismo*: «Sin embargo, después de la guerra de 1973 los árabes empezaron a perfilarse como una gran amenaza. Aparecían constantemente dibujos que mostraban a un *sheij* árabe de pie al lado de un surtidor de gasolina. Estos árabes, no obstante, eran claramente “semitas”: sus agudas narices de gancho y su malvada sonrisa bajo el bigote recordaban a una población no semita que los “semitas” estaban detrás de “todos” nuestros problemas. En este caso, el

El estudio del orientalismo le llevaba a Said a considerar que, de alguna manera, «secreta y misteriosa», ese orientalismo estaba vinculado al antisemitismo, pero no añadía más. Said se quedaba ahí y no ahondaba en la cuestión, pero era consciente de que un simple repaso a la obra de, por ejemplo, Ernest Renan llevaría a ver que personajes como el mismo Renan personificaban esa relación entre la construcción de la imagen antisemita del judaísmo y los judíos y la imagen orientalista —en este caso, antimusulmana o islamófoba— de islam y los musulmanes. De hecho, en su mencionada conferencia de 1985, en la que Said se quejaba de que ningún estudio posterior a su *Orientalismo* hubiera ahondado en el tema, mencionaba expresamente el caso de Renan:

(...), tomemos la conexión —explícitamente hecha por dos de los autores que cito en *Orientalismo*, Renan y Proust— entre la islamofobia y el antisemitismo. Aquí, uno habría esperado que muchos académicos y críticos hubieran visto la coincidencia, que la hostilidad hacia el islam en el Occidente cristiano moderno ha ido históricamente de la mano con, ha provenido de la misma fuente, ha sido alimentado en la misma corriente que el antisemitismo, y que la crítica de las ortodoxias, dogmas y procedimientos de la disciplina del orientalismo contribuye a aumentar nuestro entendimiento sobre los mecanismos culturales del antisemitismo. (...) Tal conexión nunca ha sido hecha por los críticos, que han visto en la crítica al orientalismo una oportunidad para defender el sionismo, apoyar a Israel y lanzar ataques contra el nacionalismo palestino.¹³

Como se ve, la conexión que en *Orientalismo*, se establecía entre antisemitismo y orientalismo, se establece ahora entre antisemitismo e islamofobia. De tal forma, la islamofobia termina confundándose con el orientalismo, de manera que ya no se sabe si son lo mismo o si existe una relación sin aclarar entre islamofobia y orientalismo.¹⁴ Pero, en todo caso, lo que importa por ahora es reseñar esa llamada de atención: existe una conexión entre el orientalismo —o la islamofobia— y el antisemitismo, una conexión que nadie, hasta entonces, se había lanzado a investigar. Y sin investigar ha permanecido hasta fechas muy recientes.

problema era principalmente la escasez de petróleo. El ánimo popular antisemita se transfirió suavemente del judío al árabe, ya que la figura era más o menos la misma.» (p. 377). «La teoría de la simplicidad semita, tal y como la encontramos en el orientalismo moderno, está tan profundamente enraizada que apenas se diferencia de la manera en que actúa en las obras europeas antisemitas, como *The Protocols of the Elders of Zion*, (...)» (p. 403).

¹³ Idem: "Orientalism reconsidered", en Macfie, Alexander L. (ed.): *Orientalism: a reader*, Edinburgo, Edinburgh University Press, 2000, pp. 345-361 [publicado originalmente en Barker, Francis et. al. (eds.): *Literature, Politics and Theory*, Londres, Methuen, 1986, pp. 210-229].

¹⁴ Sobre esto volveremos más adelante.

Veinte años después de la publicación de la primera edición de *Orientalismo* James Pasto recogió el guante lanzado entonces por Edward Said y realizó un primer intento de estudiar la relación entre el orientalismo y el antisemitismo.¹⁵

Pasto parte de las críticas que Edward Said recibió por parte de autores como Robert Irwin o Bernard Lewis sobre el hecho de que en *Orientalismo* no hiciera referencia a los orientalistas alemanes —fundamentales en la disciplina—, y que, sólo por eso, se ponía en duda la pretensión de Said de que existía una confluencia entre orientalismo y colonialismo, puesto que los orientalistas alemanes, a pesar de su importancia, no estuvieron vinculados a una empresa colonial alemana. Sin embargo, Pasto sugiere que, aunque el orientalismo alemán no estuvo vinculado a una empresa colonial, sí tuvo un papel en la reducción de los judíos alemanes al papel de minoría “oriental” subordinada.¹⁶

Aunque Pasto utiliza como punto de partida el comentario de Said acerca de la vinculación entre orientalismo y antisemitismo, cree, sin embargo que el orientalismo y el antisemitismo no son comparables. Para ello Pasto debe basarse en una definición de antisemitismo un tanto restringida. Para él el antisemitismo es exclusivamente el movimiento que se daba a sí mismo ese nombre, y, por lo tanto, resulta un término equivocado para designar la representación del judaísmo en general. En este sentido, en lugar de orientalismo y antisemitismo, prefiere hablar del orientalismo, tal y como representa tanto a judaísmo como a islam.

La hipótesis que maneja Pasto en este trabajo es la de que la imagen del judaísmo producido por el orientalismo en su rama de estudios bíblicos como «el judaísmo de combinaciones contradictorias» —siguiendo a Brian S. Turner—, sirvió para legitimar las prácticas institucionales del Estado-nación en expansión y la subyugación de su población judía “oriental”. De esta forma, la relación entre conocimiento y poder que señaló Said en *Orientalismo*, también se habría dado entre los orientalistas alemanes, solo que, como decíamos, en lugar de aplicarse en las colonias, se aplicó con respecto a la población judía. Así, la imagen que los políticos alemanes manejaban del judaísmo

¹⁵ Pasto, James: "Islam's «strange secret sharer»: orientalism, Judaism, and the Jewish question", en *Comparative Studies in Society and History*, vol. 40, nº 3 (julio de 1998), pp. 437-474.

¹⁶ Sobre el orientalismo alemán han aparecido recientemente dos importantes estudios: Marchand, Suzanne: *German orientalism in the age of empire: religion, race, and scholarship*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 2009; Wokoeck, Ursula: *German orientalism: the study of the Middle East and Islam from 1800 to 1945*, Nueva York, Routledge, 2009.

provenía en buena medida de la representación creada por el orientalismo en su vertiente de los estudios bíblicos. Esa imagen era la que utilizaban aquellos que se posicionaban en contra de la emancipación de los judíos durante todo el siglo XIX. El orientalismo alemán ayudó, en definitiva, a construir la imagen de los judíos que sirvió para legitimar su subordinación, y para que los judíos fueran tratados como una minoría “oriental” y “colonizada” necesitada de “reforma” y tutela por parte de los europeos “civilizados”. Y no sólo eso, sino que destacados orientalistas como Johann David Michaelis (1717-1791) o Wilhelm Martin Leberecht de Wette (1780-1849) participaron personalmente en el debate en torno a la emancipación de los judíos para, basándose en sus conocimientos como “expertos” en la materia, negar que los judíos pudieran disfrutar de los mismos derechos y libertades que cualquier otro ciudadano.

El caso de Johann David Michaelis es especialmente interesante para estudiar las coincidencias entre las imágenes de judíos y de musulmanes, de judaísmo e islam, construidas por el orientalismo. Es esto precisamente lo que ha estudiado Jonathan M. Hess en un trabajo que utiliza a Michaelis como punto de partida para estudiar la relación entre el orientalismo y el surgimiento del antisemitismo “racial”. En efecto, según Hess, los antisemitas de finales del siglo XIX empezaron a utilizar el término “antisemitismo”, y adoptaron una terminología “racial”, para distanciarse del anterior discurso antijudío de base teológica, pero, sin embargo,

(...) el concepto de antisemitismo tal y como fue usado a finales del siglo XIX estaba en deuda con los desarrollos dentro del discurso teológico cristiano. De hecho, el concepto de una “raza judía” extranjera que los antisemitas introdujeron como su innovación no se derivaba sólo de la pseudociencia del siglo XIX. También hincaba sus raíces en la rama “orientalista” del discurso teológico que, desde finales del siglo XVIII, se había interesado por las lenguas “semíticas”, los pueblos “semíticos”, y la raza “semítica”.¹⁷

Johann Gottfried Herder (1744-1803) y August Ludwig von Schlözer (1735-1809) fueron los primeros en aplicar el término “semítico” a un grupo de lenguas, en referencia a Sem, el hijo de Noé, de quien, se suponía, descendían los pueblos que

¹⁷ Hess, Jonathan M.: "Johann David Michaelis and the colonial imaginary: Orientalism and the emergence of racial antisemitism in Eighteenth-Century Germany", en *Jewish Social Studies*, vol. 6, nº 2 (invierno de 2000), pp. 56-101. Véase también Hess, Jonathan M.: "Sugar Island Jews? Jewish colonialism and the rhetoric of «civic improvement» in Eighteenth-century Germany", en *Eighteenth-Century Studies*, vol. 32, nº 1 (otoño de 1998), pp. 92-100.

hablaban tales lenguas.¹⁸ Los términos rápidamente fueron aceptados entre los orientalistas dedicados al estudio de la Biblia hebrea como fuente para el estudio de la historia de Israel.¹⁹ Pronto los términos empezaron a usarse en contraposición a lo “ario”, lo “indoeuropeo” o lo “indogermánico”, y, a partir del siglo XIX, fueron vinculados al concepto de “raza”.

Los semitas, caracterizados como un pueblo estancado ante los avances de la historia, necesitaban ser gobernados por los arios. Es a esta concepción de lo “semítico” a la que se remitieron los antisemitas de finales del XIX. Sin embargo, según Hess, la unión entre un antijudaísmo teológico y la concepción racial del judaísmo no es enteramente una innovación del siglo XIX. Esta conexión se estableció hacia 1780, «en el contexto de los debates iniciales en torno a la cuestión de la emancipación judía y en un momento en el que los modernos conceptos de raza estaban en proceso de ser formulados». Johann David Michaelis intervino en estos debates como una autoridad en materia de judaísmo, argumentando contra la pretendida capacidad de mejorar de los judíos que sostenían defensores de la emancipación de los judíos como el historiador y politólogo alemán Christian Wilhelm von Dohm (1751-1820).²⁰

Para contradecir a Dohm —un ilustrado—, Michaelis tenía que hablar su mismo lenguaje: tenía que apartarse del tradicional discurso teológico y utilizar un discurso secularizado, al modo ilustrado, vinculado a conceptos “científicos”. De ahí que se remitiera a conceptos como «raza» o «clima», pero sin olvidar el componente religioso. Para Michaelis la Ley Mosaica había sido diseñada para mantener a los judíos como un pueblo aparte, lo que constituía un impedimento para su integración en un Estado moderno y secular. Según Michaelis los judíos eran una «raza pura» [*ungemischte Race*], producto de un ambiente y un clima «sureño» como el del antiguo Israel, lo que les confería un carácter totalmente diferente al alemán, y les incapacitaba para llegar a ser ciudadanos iguales dentro de un Estado alemán. Además, los judíos eran un pueblo nómada, sin ningún apego por el lugar en el que residían, y, por ello, sin lealtad alguna para los Estados que les daban cobijo:

¹⁸ Olender, Maurice: *The languages of Paradise. Race, religion, and philology in the nineteenth century*, Harvard y Londres, Harvard University Press, 2008 [1ª ed. París, 1989], p. 11.

¹⁹ Hess cita, por ejemplo, el libro de Johann Gottfried von Herder, *Von Geist der Ebräischen Poesie* [*El espíritu de la poesía hebrea* (1782-83)], donde utiliza los términos “semita”, “lenguas semitas” y “tribus semíticas”.

²⁰ Se puede encontrar un fragmento de los textos de Dohm y de Michaelis en Mendes-Flohr y Reinhartz, (eds.): *The Jew in the Modern World: a documentary history*, pp. 27-38.

Los judíos siempre verán en el Estado una residencia temporal, que, si tienen suerte, podrán abandonar para volver a Palestina, (...) un pueblo que tiene esas esperanzas nunca llegará a ser completamente nativo. Al menos siempre les faltará el apropiado amor patriótico hacia la tierra materna.²¹

Así, Michaelis, a finales del siglo XVIII, ya utilizaba la noción de raza, y lo hacía en el contexto de un argumento determinista según el cual, en tanto eran un pueblo «sureño», sin mezcla racial, nunca serían aptos físicamente para, por ejemplo, «hacer el servicio militar en un Estado alemán». Además de esto, Michaelis sostenía, basándose en estadísticas, que los judíos estaban más inclinados hacia las «actividades criminales». Por todo ello estaba en contra de «cualquier mejora en su situación política y legal». Más aún: Michaelis proponía qué hacer con los judíos: para que fueran productivos para el Estado, proponía mandarlos a las colonias a que trabajaran:

Este tipo de gente puede quizás llegar a sernos útil en la agricultura y las manufacturas, si uno les maneja de la manera adecuada. Serían más útiles aún si tuviéramos islas azucareras que de tiempo en tiempo pudieran liberar de población a la patria europea, islas azucareras que, con la riqueza que producen, sin embargo poseen un clima insano.²²

Michaelis unía la “cuestión judía” a la cuestión colonial: la solución a la “cuestión judía”, y a otras cuestiones sociales, se encontraría si Alemania tuviera colonias. En las colonias los judíos serían productivos para la “madre patria”; podrían vivir y trabajar allí, en un clima insano para los alemanes, pero que los judíos, dado su carácter sureño, sobrellevarían sin problema.

Es esta unión entre visión colonial y antisemitismo lo que lleva a Hess a vincular el orientalismo de Michaelis con el orientalismo tal y como lo estudia Edward Said. Michaelis era un orientalista cuyo objeto de estudio era principalmente la Biblia, pero la Biblia como fuente para el estudio del Israel antiguo, y, en este sentido, como parte del “Oriente”. Michaelis, por ejemplo, estudió árabe, arameo y siríaco para entender mejor la Biblia hebrea, y fue el promotor de una expedición danesa a Yemen en los años 60 del siglo XVIII. Sin embargo, al islam Michaelis no le prestaba demasiada atención. El Oriente que a él le interesaba era el del antiguo reino de Israel. A pesar de ello, los árabes contemporáneos atraían su atención porque, a partir de su observación, Michaelis

²¹ Cit. en Hess: "Johann David Michaelis and the colonial imaginary".

²² Cit. en Ibid.

pretendía conocer mejor la vida de los antiguos hebreos. Para Michaelis, como para los demás orientalistas, los árabes eran un pueblo anclado en el pasado que había conservado algunas de las antiguas costumbres del antiguo Oriente de tiempos de Moisés e, incluso, de tiempos de Abraham.

Era a partir de su conocimiento de los antiguos hebreos —producto en parte de su observación de los árabes— como Michaelis se enfrentaba al caso de los judíos alemanes contemporáneos. Los judíos alemanes eran miembros de una raza semítica, en esencia inalterable a lo largo del tiempo, por ello el conocimiento del antiguo Israel servía para conocer a los judíos de la Alemania de finales del siglo XVIII. De hecho, la historia de la relación del pueblo judío con Egipto en la Antigüedad, le servía a Michaelis para sacar lecciones para el presente: igual que los judíos entonces abandonaron Egipto, igual abandonarán Alemania a las primeras de turno, luego mejor no dar la ciudadanía a alguien que con tanta facilidad puede abandonar el país donde habita. Esos judíos eran, en definitiva, parte del “Oriente”, y, por ello, estaban necesitados de la “protección” europea. Pero como judíos y alemanes eran esencialmente diferentes, era mejor que vivieran separados; la empresa colonial se mostraba así como una buena solución.

El caso de Michaelis le sirve a Hess para poner en relación, por un lado al orientalismo con el antisemitismo, y, por otro, al orientalismo, en su rama de estudios bíblicos, con el colonialismo y concluir que «la visión de Said del relativo aislamiento del orientalismo alemán con respecto al auge del imperialismo oscurece la amplitud en la que el orientalismo y el antisemitismo moderno entraron en escena como discursos mutuamente determinados, como variantes interrelacionadas del discurso colonialista ilustrado.»

El caso de Silvestre de Sacy (1758-1838) y su postura con respecto a la emancipación de los judíos sería otro de los casos a tener en cuenta en el estudio de la relación entre el orientalismo y el antisemitismo. Julie Kalman ha efectuado un primer acercamiento a este tema en un trabajo que trata un tema más amplio, como es la relación entre católicos y judíos en la Francia de la Restauración.²³ De hecho, utiliza el caso de Silvestre de Sacy para mostrar cuál era la postura más común entre los

²³ Kalman, Julie: "The unyielding wall: Jews and Catholics in Restoration and July monarchy France", en *French Historical Studies*, vol. 26, nº 4 (invierno de 2003), pp. 661-686.

católicos franceses con respecto a la emancipación de los judíos. En concreto, Kalman menciona una carta-panfleto de 1817 en la que Silvestre de Sacy, a requerimiento de un consejero del rey de Sajonia, discutía las posiciones a favor de la emancipación de los judíos y venía a sostener que «no había sitio para los judíos emancipados en la sociedad francesa.»²⁴

Para Silvestre de Sacy, el judaísmo era tan absolutista como el catolicismo —que él mismo profesaba—, y aunque consideraba que el estado de depravación actual de los judíos se debía al rechazo y la exclusión —y la persecución— que habían sufrido durante siglos, esto no quería decir que mediante la concesión de los derechos civiles su condición fuera a mejorar, ya que la emancipación y la asimilación significarían que los judíos deberían abandonar los mandamientos de su Ley, en definitiva, la apostasía, a lo cual los mismos judíos se negarían. «Sacy creía que cualquier intento para forzar la “fusión” de las naciones judía y francesa sería sumir a la primera a la indignidad de ser forzada a “violiar sus creencias, y transgredir las obligaciones que su religión les impone. Aún los judíos asimilados representaban una pequeña minoría, y a los ojos de las masas judías observantes de la religión (y aparentemente para Sacy), su lucha por la libertad política constituía “una temeraria audacia y una verdadera apostasía”.»

Para Silvestre de Sacy el que contaba era el judío observante, pues tenía un lugar en el plan divino para el fin de los tiempos. Para él, los judíos sólo podrían vivir en igualdad con los cristianos si dejaban de ser judíos, o los cristianos dejaban de ser cristianos. Puesto que esto último era imposible, los judíos sólo tenían dos opciones: la conversión o seguir viviendo como judíos, separados de los cristianos.

Quizás la aproximación más ambiciosa al papel jugado por el orientalismo en la construcción de la imagen europea²⁵ de los judíos ha sido la obra colectiva *Orientalism and the Jews*, dirigida por Ivan D. Kalmar y Derek J. Penslar. El objetivo de esta obra es precisamente mostrar que «para entender el orientalismo, debemos leer juntos los discursos sobre los musulmanes y los judíos, sea política, religiosa o emocionalmente lo embarazoso o perturbador que sea»; que el orientalismo no se ha centrado exclusivamente en el llamado mundo musulmán, sino que también trata de los judíos y

²⁴ Silvestre de Sacy, Antoine-Isaac: *Lettre á M.***, Conseiller de S.M. le Roi de Saxe, relativement à l'ouvrage intitulé: Des juifs au XIXe siècle, par M. le Bon. S. de S.*, Paris, De Bure frères, 1817.

²⁵ No sólo gentil, sino también de la propia imagen que algunos judíos tienen de sí mismos, o que los judíos “occidentales” tienen de los judíos “orientales”.

el judaísmo; y que estudiar el orientalismo en sólo una de esas vertientes es quedarse con una imagen distorsionada del mismo. Porque no es sólo que el orientalismo haya estudiado tanto a judíos como a musulmanes —a judaísmo e islam—, sino también que «la imagen occidental del Oriente musulmán se ha formado, y continúa formándose en una inextricable unión con las percepciones occidentales del pueblo judío.»

Esta vinculación entre las imágenes orientalistas de islam y judaísmo no sería, según afirman Kalmar y Penslar en la introducción a la obra, un producto del orientalismo, sino que hundiría sus raíces en la representación cristiana de ambos adversarios teológicos. Sin embargo, tampoco habría que entender el orientalismo como un discurso compuesto de imágenes invariables del Otro. El orientalismo cambia y cambian también las imágenes que éste maneja de judíos y musulmanes: «la naturaleza exacta de la relación entre las imágenes orientalistas de judíos y musulmanes ha tenido, como el propio orientalismo, cambios históricos sustanciales.»²⁶

Hemos visto que se han realizado algunos estudios sobre el papel jugado por el orientalismo en la construcción de una imagen de “lo semítico” —y por derivación de “lo judío”— como antítesis de “lo europeo”, y por ello, en la construcción de la imagen antisemita de los judíos. Por otro lado, existe una serie de estudios que se centran en el papel jugado por algunos orientalistas en la legitimación de la imagen antisemita de los judíos. Es decir: una vez creada esa imagen antisemita, a partir de determinadas fuentes —el orientalismo entre ellas—, otros orientalistas se dedicaron a legitimarla. Estos estudios, sin embargo, no se insertan dentro de los trabajos sobre el orientalismo ni hacen referencia a la vinculación que Edward Said estableció entre orientalismo y antisemitismo, sino que deben enmarcarse dentro de los estudios sobre el papel de los intelectuales en la formación y posterior legitimación de la ideología nacional-socialista alemana, y en concreto, de su antisemitismo. Es el caso de los estudios dedicados a orientalistas alemanes como Paul de Lagarde (1827-1891), Gerhard Kittel (1888-1948) o Karl Georg Kuhn (1906-1976).²⁷ La influencia del discurso orientalista sobre el

²⁶ Kalmar y Penslar: "Orientalism and the Jews: an introduction".

²⁷ Sobre Lagarde véase Stern, Fritz Richard: *The politics of cultural despair: a study in the rise of the Germanic ideology*, Berkeley, University of California Press, 1974, pp. 3-94. Sobre Kittel véase Casey, Maurice: "Some anti-Semitic assumptions in the «Theological Dictionary of the New Testament»", en *Novum Testamentum*, vol. 41, nº 3 (julio de 1999), pp. 280-291; Ericksen, Robert P.: "Theologian in the Third Reich: the case of Gerhard Kittel", en *Journal of Contemporary History*, vol. 12, nº 3 (julio de 1977), pp. 595-622; Ericksen, Robert P.: *Theologians under Hitler: Gerhard Kittel, Paul Althaus, and Emanuel Hirsch*, New Haven, Yale University Press, 1985, pp. 28-78; Koonz: *La conciencia nazi*, pp. 82-

antisemitismo puede comprobarse fácilmente en textos como éste de Bruno Bauer (1809-1882), en el que sostenía que la base de la tenacidad del «espíritu nacional judío» estaba en:

(...) su falta de habilidad para desarrollarse con la historia, esa es la razón del carácter bastante ahistórico de esta nación, y esto de nuevo es debido a su naturaleza oriental. Tales naciones estancadas existen en Oriente, porque allí la libertad humana y la posibilidad de progreso son todavía limitadas.²⁸

El papel jugado por estos académicos orientalistas en la legitimación de la imagen antisemita de los judíos no es, sin embargo, diferente del jugado por otros académicos —antropólogos, historiadores, psicólogos, filósofos, etc.—, y está por ver si el que fueran precisamente académicos orientalistas les daba una importancia especial en esa tarea de construcción y/o legitimación de la imagen antisemita de los judíos. Está claro que, como “expertos en la materia”, el que fueran orientalistas confería a sus opiniones una autoridad especial, y sus escritos tenían más capacidad que los de otros para legitimar determinadas ideas. Pero el que fueran orientalistas no los convertía necesariamente en antisemitas. Así, si bien de ningún modo se puede decir que el orientalismo sea necesariamente antisemita, sí parece que el antisemitismo recibió buena parte de sus argumentos —como, por ejemplo, la caracterización de los judíos como “semitas”, y la caracterización de “lo semítico” como antítesis de “lo europeo”—, y una buena dosis de legitimación, del orientalismo.

Antes de terminar este epígrafe quisiera señalar que existen otros académicos orientalistas que no han sido estudiados en el marco de estos estudios sobre la relación entre orientalismo y antisemitismo, pero cuyo papel en la creación y difusión de algunos temas reutilizados luego por los antisemitas fue fundamental. Me limito aquí a señalarlos y a apuntar la posibilidad de que se profundizara sobre el tema. Se trata, por un lado, de Johann Andreas Eisenmenger (1654-1704), profesor de lenguas orientales de la universidad de Heidelberg, y autor de *El judaísmo al descubierto* [*Entdecktes Judenthum*], un libro clave en la difusión de las acusaciones antisemitas sobre el

87; Steinweis, Alan E.: *Studying the Jew: scholarly antisemitism in Nazi Germany*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2006, pp. 67-75. Sobre Karl Georg Kuhn véase Steinweis: *Studying the Jew*, pp. 76-91.

²⁸ Bauer, Bruno: *Die judenfrage*, Brunswick, Friedrich Otto, 1843. cit. en Mendes-Flohr y Reinharz, (eds.): *The Jew in the Modern World: a documentary history*, p. 263. Véase también Friedländer: *¿Por qué el holocausto?*, p. 64.

Talmud. Su papel ha sido regularmente señalado en los estudios sobre el antisemitismo, pero a su calidad de orientalista, aunque también ha sido señalada, no se le ha atribuido importancia alguna.²⁹

Por otro lado está el caso de Ernest Renan. El caso de Renan es normalmente tratado en los estudios sobre el antisemitismo y también en los estudios sobre el orientalismo, pero más allá de la llamada de atención realizada por Edward Said y que citamos al comienzo de este epígrafe, rara vez se establece una relación entre el papel de Renan en la construcción de la imagen del “semita” y su importancia dentro del discurso decimonónico sobre el islam. Ello provoca que en muchas ocasiones el tratamiento que Renan daba a los judíos se aísle del que daba a los musulmanes —o al revés—, cuando está claro que para Renan entre ambos, judíos y musulmanes, existía una relación “esencial”. De hecho, como veremos más adelante, parece que fue la imagen que Renan daba de los pueblos “semitas” lo que llevó a cierto orientalista alemán a introducir el término “antisemita”.³⁰

En definitiva, como se ve, se han emprendido algunos estudios que analizan el papel del orientalismo en la formación de la imagen del judaísmo y los judíos manejada por los antisemitas, pero no existe ninguno que estudie la relación entre el orientalismo y la islamofobia. ¿Son acaso lo mismo o tienen algún tipo de relación de dependencia? ¿Pero qué es la islamofobia? En los próximos capítulos abordaremos esta cuestión, pero antes haremos un repaso a los primeros acercamientos que se han realizado a la comparación entre el antisemitismo y la islamofobia.

²⁹ Véase, sobre Eisenmenger, Katz: *From prejudice to destruction*, pp. 13-22. Se puede encontrar un fragmento de su obra en Levy: *Antisemitism in the modern world*, pp. 33-36, reproducido también en Perry y Schweitzer: *Antisemitic myths*, pp. 49-53. A Eisenmenger volveremos en la segunda parte de la tesis.

³⁰ Sobre Renan véase Olender: *The languages of Paradise. Race, religion, and philology in the nineteenth century*, pp. 51-81. Sobre su lugar dentro del orientalismo véase Lockman, Zachary: *Contending visions of the Middle East: the history and politics of Orientalism*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 2004; Said: *Orientalismo*. Sobre Renan en la historia del antisemitismo véase Katz: *From prejudice to destruction*, pp. 133-138; Katz, Jacob: "Misreadings of Anti-Semitism", en *Commentary*, vol. 76, n° 1 (julio de 1983), pp. 39-44. Véase también Kalmar, Ivan Davidson: "Jesus did not wear a turban: Orientalism, the Jews, and Christian art", en Kalmar, Ivan Davidson y Penslar, Derek Jonathan (eds.): *Orientalism and the Jews*, Lebanon, N.H., University Press of New England, 2005, pp. 3-31. Sobre la cuestión de la primera introducción del término “antisemita” véase más adelante, p. 153.

LA ISLAMOFOBIA Y EL ANTISEMITISMO, ¿COMPARABLES?

Como decíamos al comienzo de este capítulo, la comparación entre el antisemitismo y la islamofobia es todavía un campo de estudio escasamente tratado. Sin embargo, ya es posible hacer referencia a una serie de primeras aproximaciones. La primera que merece ser destacada es la recogida en un número especial de la revista *American Ethnologist*. Esta revista, en su número de noviembre de 2005, abrió un debate en torno a la comparación entre el antisemitismo y la islamofobia. Todos los textos, sin embargo, tenían un carácter más cercano al del artículo de opinión que al de la investigación propiamente dicha.

El número se abría con un artículo de Matti Bunzl³¹ que servía de base para la posterior discusión por parte del resto de autores participantes. En este artículo, Bunzl comenzaba hablando del debate surgido en los primeros años del siglo XXI sobre el resurgimiento del antisemitismo en Europa, manifestado en ataques a símbolos o personas identificadas con el judaísmo. Entre aquellos que intervenían en ese debate Bunzl distinguía a los que llamaba «alarmistas» y a los que llamaba «negacionistas». Para los primeros, ese resurgimiento del antisemitismo en Europa no era sino una manifestación más del «eterno antisemitismo» europeo, ahora reforzado por la presencia de una numerosa población musulmana. Los «negacionistas» —que Bunzl identifica con parte de la izquierda política—, en cambio, se oponían a esta visión porque rechazaban la idea de que cualquier forma de antisemitismo fuera intrínsecamente antisemita, y que los ataques a los judíos —ataques que consideraban excepcionales— eran principalmente obra de la extrema derecha. Para Bunzl, ambas posturas estaban equivocadas: ni existía un antisemitismo eterno en Europa, ni los ataques antisemitas podían tacharse sin más como obra de la extrema derecha.

Para ilustrar este debate entre «alarmistas» y «negacionistas» Bunzl ponía como ejemplo la polémica surgida a tenor de un informe del European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (EUMC) —actual Agencia Europea de Derechos

³¹ Bunzl, Matti: "Between anti-Semitism and Islamophobia: some thoughts on the new Europe", en *American Ethnologist*, vol. 32, nº 4 (noviembre de 2005), pp. 499-508. El artículo fue posteriormente publicado y ampliado en un libro colectivo, pero en lo esencial la postura de Bunzl es la misma en ambos textos. Por ello aquí nos limitaremos a lo recogido en el artículo de *American Ethnologist*. Véase Bunzl, Matti: "Anti-Semitism and Islamophobia", en Bunzl, Matti (ed.): *Anti-Semitism and Islamophobia: hatreds old and new in Europe*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2007, pp. 1-46.

Fundamentales—³². El informe en cuestión trataba sobre el antisemitismo en Europa y fue realizado por el Centro para el Estudio del Antisemitismo de la Universidad Técnica de Berlín durante 2002. El EUMC decidió no publicarlo porque contenía generalizaciones sobre la población musulmana en Europa que tendían a su estigmatización, confundía antisemitismo con antisionismo y tenía una «pobre calidad» y falta de «datos empíricos». El informe de la Universidad Técnica de Berlín, sin embargo, llegó al público por medio de organizaciones judías estadounidenses, con la consiguiente polémica. Por su parte, el EUMC publicó otro informe sobre el tema en 2004,³³ el cual hacía una clara distinción entre antisemitismo y antisionismo, y sólo consideraba como actos antisemitas aquellos dirigidos contra judíos por ser judíos, o aquellos contra intereses israelíes por ser considerados manifestación de ese “judío eterno y maléfico” del antisemitismo. El informe mostraba un aumento de los ataques antisemitas, pero, a la vez, planteaba la dificultad de determinar cuándo un acto era antisemita o no, ya que esta calificación dependía en gran parte de la percepción de las víctimas. El informe, por supuesto, no satisfizo las expectativas de algunas organizaciones judías, que acusaron al EUMC de haberse plegado a las exigencias de «lo políticamente correcto».

El EUMC, por su parte, consideraba que el estudio del antisemitismo debía realizarse en línea con el estudio de otras formas de rechazo, y situarse al mismo nivel. Evidencia de esto es su convocatoria de un seminario sobre antisemitismo e islamofobia.³⁴ El seminario se basaba en la idea de que ambos, judíos y musulmanes, habían representado desde siempre “el otro” de una Europa cristiana. La identificación de Europa con el cristianismo había llevado a la exclusión y posterior persecución de los judíos, y conllevaba el actual rechazo a los musulmanes. Es contra esta perspectiva, centrada en la cuestión religiosa, contra la que se posicionaba Bunzl.

Para Bunzl, ambos fenómenos, antisemitismo e islamofobia deben entenderse desde un punto de vista secular. Para sostener esto, el autor parte de la idea de que Europa ha sufrido desde principios del XIX un proceso imparable de secularización y,

³² <http://www.eumc.eu.int/fra/index.php>

³³ European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia: *Manifestations of antisemitism in the EU 2002-2003. Based on information by the National Focal Points of the RAXEN Information Network*, Viena, EUMC, 2004.

³⁴ Publicado posteriormente como: Idem: *The fight against anti-Semitism and islamophobia. Bringing communities together*, Viena y Bruselas, EUMC, 2003.

por lo tanto, no cabe entender el antisemitismo y la islamofobia como producto de la intolerancia religiosa. Para Bunzl, la diferencia entre antisemitismo e islamofobia estaría en que, mientras el antisemitismo es un instrumento dentro de un proyecto nacionalista de pureza étnica o racial, la islamofobia se inserta dentro de un debate, no sobre la nación y la pertenencia o capacidad de pertenencia a ella de los musulmanes, sino sobre la identidad Europea. En este sentido, la islamofobia no sería un producto de una visión nacionalista, sino de una visión “civilizacional”.

Sin embargo, cuando Bunzl pone ejemplos de quienes manejan un discurso islamóforo, habla, por ejemplo de Jean Marie Le Pen, cuyo discurso y proyecto político son claramente nacionalistas. Aunque el discurso islamóforo pueda hacer referencia a la noción de una “civilización europea” o una “civilización judeo-cristiana”, eso no quita para que se haga desde una concepción nacionalista. Bunzl, sin embargo, considera que el paso desde una visión nacionalista a una europeísta de ciertos partidos de la extrema derecha se ha acompañado de un cambio desde posturas antisemitas a posturas islamóforas, lo cual, a su vez, ha venido propiciado por el hecho de que tras el Holocausto el antisemitismo ha dejado de ser un proyecto político defendible por grupos políticos con capacidad de acceder a ámbitos de poder. Bunzl pone como ejemplo el caso del Partido Liberal Austriaco (FPÖ) de Jörg Haider, que, según Bunzl, ha pasado de un nacionalismo antisemita a un europeísmo islamóforo. Es en este cambio en el partido de Haider sobre lo que apoya Bunzl su visión de la diferencia de proyectos políticos que implican al antisemitismo y a la islamofobia.³⁵

Por otro lado, para Bunzl el «nuevo antisemitismo» es «radicalmente diferente» del «viejo». El «nuevo» surge a raíz del conflicto palestino-israelí y, según él, escoge a sus víctimas judías europeas precisamente porque las considera europeas y, por ello, copartícipes en la fundación del estado de Israel.³⁶

³⁵ Lo que no aclara Bunzl aquí es si el hecho de que el FPÖ se haya hecho más europeísta quiere decir que haya dejado de ser nacionalista. Por ejemplo, partidos como el PNV y CIU, en España, compaginan un proyecto europeísta y uno nacionalista sin aparente contradicción. Tampoco aclara si el modelo del FPÖ es aplicable igualmente a partidos como la Liga Norte italiana, el Frente Nacional francés, el Partido Nacional Británico, el Bloque Flamenco o a pequeños partidos de extrema derecha como el español Democracia Nacional, partidos que manejan un discurso abiertamente islamóforo.

³⁶ Esto, cuando menos, es muy discutible, más aún cuando Bunzl no aporta nada que apoye tal afirmación. Puede considerarse, por el contrario, que los ataques a los judíos europeos se realizan porque son identificados por los perpetradores con el Estado de Israel, y no con Europa.

La islamofobia, para Bunzl, es más peligrosa que el «nuevo antisemitismo» porque éste es rechazado mayoritariamente por los grupos políticos europeos, mientras que con respecto a la islamofobia éstos mantienen una postura equívoca, como demuestra —siempre según Bunzl— el debate en torno a la adhesión de Turquía a la UE. Es este debate en torno a la adhesión de Turquía lo que sirve de base a Bunzl para confirmar su hipótesis de que la islamofobia remite a un debate sobre la identidad de Europa.³⁷

La postura de Bunzl, en definitiva, se resumiría así:

La analogía que establece el EUMC entre antisemitismo e islamofobia, desde luego, tiene alguna validez. Ambos, después de todo, son ideologías de exclusión movilizadas en interés de la ingeniería colectiva. Pero las similitudes terminan ahí. Mientras el antisemitismo emergió a finales del XIX y tuvo su mayor influencia a principios del XX, la islamofobia es un fenómeno actual. Y mientras el antisemitismo fue diseñado para proteger la pureza del estado-nación étnico, la islamofobia es organizada para salvaguardar el futuro de la civilización europea.

Como se ve, la diferenciación entre antisemitismo e islamofobia, como es lógico depende en gran medida de cómo se entiendan ambos fenómenos. Bunzl aquí tiene una visión determinada del antisemitismo y es esa visión la que le permite establecer diferencias con la islamofobia, pero, sin embargo, esa visión de Bunzl, como se verá, está lejos de ser compartida por otros autores.

Como se ha dicho, ya en el mismo número de la revista *American Ethnologist* aparecían una serie de artículos que discutían la visión de Bunzl.³⁸ Las ideas más discutidas por los diferentes autores fueron: la idea de que el antisemitismo obedecía a una lógica nacionalista y racista, mientras que la islamofobia estaba vinculada a una

³⁷ Resulta extraño que Bunzl no centre su atención en el debate en torno a la inmigración, donde las posturas nacionalistas están muy presentes. Introduce esta cuestión, pero la vincula de nuevo a la preocupación por la identidad europea, y no nacional.

³⁸ Bowen, John: "Commentary on Bunzl", en *American Ethnologist*, vol. 32, nº 4 (noviembre de 2005), pp. 524-525; Boyarin, Jonathan: "Discerning the ghosts and the interest of the living", en *American Ethnologist*, vol. 32, nº 4 (noviembre de 2005), pp. 516-518; Boyer, Dominic: "Welcome to the New Europe", en *American Ethnologist*, vol. 32, nº 4 (noviembre de 2005), pp. 521-523; Brodtkin, Karen: "Xenophobia, the state, and capitalism", en *American Ethnologist*, vol. 32, nº 4 (noviembre de 2005), pp. 519-520; Gingrich, Andre: "Anthropological analyses of islamophobia and anti-semitism in Europe", en *American Ethnologist*, vol. 32, nº 4 (noviembre de 2005), pp. 513-515; Özyürek, Esra: "The politics of cultural unification, secularism, and the place of Islam in the new Europe", en *American Ethnologist*, vol. 32, nº 4 (noviembre de 2005), pp. 509-512; Schiller, Nina Glick: "Racialized nations, evangelizing christianity, police states, and imperial power: missing in action in Bunzl's new Europe", en *American Ethnologist*, vol. 32, nº 4 (noviembre de 2005), pp. 526-532.

lógica de preservación de la “civilización europea”; la minimización de la importancia del cristianismo dentro de la identidad europea —de la identidad europea defendida por algunos europeos, habría que añadir—; y la limitada importancia concedida al racismo en la islamofobia. Todas ellas remiten, al final, a la concepción que del antisemitismo y la islamofobia tenía Bunzl: a su relación con la intolerancia religiosa, el nacionalismo —la xenofobia—, y el racismo.

En su respuesta a las críticas recibidas Bunzl ahondaba en lo ya dicho. En primer lugar se enfrentaba a la cuestión de la terminología: ¿es apropiado el término “islamofobia”? ¿No sería mejor “anti-musulmanismo” como proponía Özyürek en su artículo y como propuso mucho antes Fred Halliday³⁹? Para Bunzl, sin embargo, esta cuestión resulta ser secundaria. Para él, más que determinar hasta qué punto el término es adecuado o no, lo que le interesa es estudiar cómo se está utilizando en el «mundo real». Aunque decidiéramos que el mejor término es “anti-musulmanismo” y no “islamofobia” —señala Bunzl, y no le falta razón— la gente seguiría hablando de “islamofobia”.

La segunda cuestión planteada a la que se enfrentaba es a la cuestión de la «continuidad-discontinuidad» del antisemitismo y la islamofobia, y, en concreto, con la cuestión sobre el lugar que ocupan las nociones de raza y religión en la caracterización de judíos y musulmanes en el discurso antisemita e islamófobo. Ante esto, Bunzl sostiene que, puestos a descubrir antecedentes, se pueden ver antecedentes en todo, pero que el trabajo del antropólogo es discernir los puntos de ruptura dentro del *continuum* de la historia. En este sentido, vuelve a repetir, el cambio desde el odio a los judíos al antisemitismo fue un cambio crucial: fue un cambio entendido como tal por los contemporáneos y marcó el momento de la aparición de movimientos políticos antisemitas y el cambio de la religión a la raza como marcadores de la alteridad. De la misma manera, dice, la islamofobia es algo actual. Aunque se puedan encontrar precedentes de antagonismo con el islam en tiempos anteriores, la islamofobia actual está ligada a la preocupación por la presencia del islam en Europa.

La tercera cuestión a la que se enfrentaba es a la del papel de la religión en la conformación del antisemitismo y la islamofobia. Aquí Bunzl mantenía la misma posición: el antisemitismo y la islamofobia son principalmente «fenómenos seculares»,

³⁹ Sobre el término “antimusulmanismo” en Halliday véase el siguiente capítulo.

aunque mantengan el eco de tradicionales antagonismos religiosos. Aunque Bunzl reconoce que el argumento que privilegia el aspecto religioso de antisemitismo e islamofobia es convincente, sigue manteniendo que ambos fenómenos son principalmente seculares: «el discurso dominante es decididamente secular», no religioso. Para sostener esto Bunzl se apoya en la imagen de una Europa esencialmente secularizada, decididamente alejada de la religión. Esto, según Bunzl, sería lo que muestran los datos. Los datos estadísticos sobre la asistencia a los templos, a actividades religiosas, y creencias religiosas, mostrarían un evidente descenso en el número de participantes y creyentes entre el siglo XIX y el presente. Sin embargo, los datos que muestra Bunzl no ayudan mucho a sostener su afirmación de que es precisamente la secularización lo que marca la diferencia entre el antijudaísmo y el antisemitismo.

En su primer artículo, recordemos, Bunzl remitía a la secularización de Europa para explicar la diferencia entre antijudaísmo y antisemitismo, situando el origen de éste a finales del siglo XIX. Se entiende, por tanto, que, según Bunzl, Europa había vivido tal proceso de secularización durante el siglo XIX y que, a finales del mismo, por efecto de esa secularización, se impuso una noción del judaísmo como “raza”. Pues bien, en realidad, los datos de secularización que ofrece Bunzl siguiendo a Zuckerman⁴⁰ lo que hacen es contradecir esta visión. Lo que nos dicen esos datos es que en Aberdeen, Escocia, en 1851 el 60% de la población adulta iba a misa; que el porcentaje de población que en Reino Unido iba a la escuela dominical era del 55% en 1900; que el 98% de la población holandesa estaba adscrita a alguna iglesia en 1899; y que en 1967 (!) el 42% de los alemanes pensaban que Jesús era el hijo de Dios. Lo que nos dicen estas cifras no es lo que Bunzl asegura. Si las cifras de Bunzl muestran un proceso de secularización, éste ha tenido lugar especialmente durante el siglo XX, no durante el XIX. Y menos claros aún serían los datos si Bunzl hubiera hablado de los casos de Polonia o Rusia, donde vivía la gran mayoría de la población judía europea durante el siglo XIX.

Finalmente Bunzl se dispone a discutir la cuestión de la relación entre racismo e islamofobia, sobre todo a partir de las críticas de Schiller. En esta cuestión Bunzl entiende bien lo que Schiller quiere decir, pero finalmente confunde discurso con forma de rechazo: es decir, para Bunzl, si el rechazo se expresa apelando a nociones de

⁴⁰ Zuckerman, Phil: "Secularization: Europe-Yes, United States-No", en *The Skeptical Inquirer*, vol. 28, nº 2 (marzo/abril de 2004), pp. 49-52.

cultura, entonces, es un rechazo diferente del racial, por el simple hecho de que la cultura puede cambiarse, y la raza no. Pero esto no contradice, en realidad, lo que señalaba Schiller: el hecho de que en muchos casos lo que se está manejando en el discurso es una concepción racial de la cultura; es decir: se concibe la cultura como algo heredado e inmutable que determina el carácter de los pueblos identificados con ella; exactamente lo mismo que el concepto de raza. En tal caso, no estaríamos ante una nueva forma de rechazo, sino ante una forma nueva de legitimarlo.

La segunda de las aproximaciones que merece ser destacada es la de Nasar Meer y Tehseen Noorani.⁴¹ Este artículo es la contribución que, por su perspectiva, más se asemeja a nuestra investigación.

Meer y Noorani parten de una denuncia: mientras el antisemitismo es considerado una forma de racismo y es perseguido en consecuencia por la legislación europea, no ocurre lo mismo con las formas de «sentimiento antimusulmán». Para evitar esto, y situar ese «sentimiento antimusulmán» —o islamofobia— en el mismo lugar que el antisemitismo, a los autores les quedan dos opciones: o considerar que ambos, antisemitismo e islamofobia, son formas de racismo, o considerar que ni el uno ni la otra lo son. Los autores, sin embargo, optan por el camino de en medio: considerar que tanto la islamofobia como el antisemitismo son formas de lo que se ha dado en llamar «nuevo racismo», «culturalismo», «racismo cultural» o «racismo diferencialista», un racismo en el que el «tema dominante no es la herencia biológica, sino la irreductibilidad de las diferencias culturales; un racismo que, a primera vista, no postula la superioridad de determinados grupos o pueblos respecto a otros, sino “simplemente” la nocividad de la desaparición de las fronteras, la incompatibilidad de las formas de vida y de las tradiciones.»⁴²

Mediante el recurso al concepto de “racismo cultural”, Meer y Noorani pueden soslayar la acostumbrada objeción utilizada para negar que el rechazo hacia los musulmanes en tanto que musulmanes sea una forma de racismo; esto es: que la identidad religiosa es una identidad voluntariamente aceptada —las creencias religiosas “se eligen”—, mientras que la identidad “racial” es involuntaria —la “raza” no se puede

⁴¹ Meer, Nasar y Noorani, Tehseen: "A sociological comparison of anti-Semitism and anti-Muslim sentiment in Britain", en *The Sociological Review*, vol. 56, nº 2 (mayo de 2008), pp. 195-219.

⁴² Balibar: "¿Existe un neoracismo?". Véase más adelante, para una discusión más amplia del tema, pp. 126 y ss.

elegir—; y, por lo tanto, el rechazo a los musulmanes sería un rechazo hacia las creencias de éstos, mientras que el racismo se basaría en el rechazo al Otro por lo que el Otro es, por su origen. Para Meer y Noorani, sin embargo, ni el antisemitismo ni la islamofobia serían un racismo de este tipo, un racismo “biológico”, sino un racismo que, como se ha dicho, se basa en la “naturalización” de las diferencias culturales, y la postulación de una incompatibilidad entre las diferentes culturas. Esto, sin embargo, no sería incompatible con la existencia de procesos de “racialización” mediante los que tanto judíos como musulmanes fueran identificados como tales por sus orígenes, más que por las creencias que cada uno de ellos tuviera individualmente, y, a partir de ahí, se les atribuyeran una serie de características culturales determinadas —negativas y amenazantes en este caso—. De esta manera, lo biológico y lo cultural se mezclarían para dar forma a una determinada caracterización esencialista del Otro.

Teniendo esto en cuenta, la legislación antirracista británica erraría al considerar que los judíos, como minoría étnica, sí están protegidos por la ley, mientras que los musulmanes, como minoría religiosa, no lo están. Para ilustrar este punto Meer y Noorani muestran que en el discurso antisemita e islamófobo los judíos y los musulmanes son, respectivamente, percibidos de forma muy semejante, de manera que esa diferenciación clara entre lo étnico y lo religioso se diluiría.

Sin embargo, a consecuencia de las dimensiones del artículo al que nos referimos, el análisis comparativo entre antisemitismo e islamofobia resulta un tanto superficial. En concreto, el análisis del discurso antisemita es escaso, reduciéndose a unas pocas citas referentes a los inmigrantes judíos del Este de Europa llegados a Gran Bretaña a finales del XIX y principios del XX. Sin embargo, ya se muestran una serie de paralelismos con el discurso islamófobo, tales como la preocupación por la “islamización” / “judaización” de ciertos barrios o ciudades, la atribución de una incapacidad para integrarse en la sociedad británica, la vinculación de islam y judaísmo con movimientos percibidos como amenaza —movimientos revolucionarios de un lado, grupos terroristas del otro—. En la articulación de esta serie de argumentos tendentes a construir una imagen del Otro como amenaza, antisemitismo e islamofobia funcionarían de forma muy semejante, lo cual daría pie a poner en duda la caracterización del antisemitismo como racismo basado exclusivamente en consideraciones biológicas o genealógicas, así como la caracterización del «sentimiento antimusulmán» o islamofobia como un rechazo basado exclusivamente en consideraciones ideológicas o

religiosas. En ambos lo cultural y lo biológico estarían mezclados para atribuir a las características culturales negativas del Otro un carácter esencial, natural, inmutable.

En las páginas que siguen ahondaremos en esta perspectiva abierta por Meer y Noorani. Pero, para ello, primero abordaremos un estudio del estado de la cuestión sobre la islamofobia, los problemas de periodización y definición que plantea el término; y lo mismo haremos con respecto al antisemitismo. Veremos que ninguno de los dos términos disfruta de una definición clara y aceptada universalmente. El debate en torno al significado de ambos términos y la realidad social que pretenden designar sigue muy abierto. Sigue tan abierto que la propuesta de Meer y Noorani de considerar a ambos formas de “racismo cultural” es tan válida como cualquier otra —y más válida que muchas—; pero esto, al final, no sólo remite a la cuestión de qué entendemos por islamofobia o por antisemitismo, sino también a la cuestión de qué entendemos por racismo.

Capítulo 2.

¿Qué es la islamofobia?

LA APARICIÓN DEL TÉRMINO

Resulta difícil determinar en qué momento el término islamofobia empezó a ser utilizado. En algunos trabajos recientes se señala que la primera aparición conocida del término se produce en la obra *L'Orient vu de l'Occident* de Étienne Dinet y Sliman ben Ibrahim.¹ Sin embargo, en el transcurso de esta investigación he podido constatar que el término aparece en, al menos, una obra anterior: *Haut-Sénégal-Niger* (1912), del africanista francés Maurice Delafosse (1870-1926). El término aparece casi al final de la obra, cuando el autor se dispone a hacer una serie de recomendaciones para el dominio francés en Sudán —lo que en la actualidad es, grosso modo, Mali—, el alto Senegal y Niger. Entre éstas, Delafosse afirma:

Digan lo que digan aquellos para los que la islamofobia es un principio de administración indígena, Francia no tiene más que temer de los musulmanes de Sudán que de los no musulmanes. Tanto los unos como los otros nos consideran como amos quizá molestos, quizá útiles, generalmente condescendientes, y nosotros soportamos con más o menos facilidad la naturaleza de su carácter y la diversidad de sus intereses. Aquellos de entre ellos que desearían más ardientemente vernos partir del país (...) lo desean, no porque no seamos de su misma fe, sino simplemente porque no somos ni de su raza, ni de su mentalidad, ni de su mismo suelo, en una palabra porque nosotros somos “el extranjero”.

(...) La islamofobia no tiene razón de ser en Sudán, pero, por el contrario, la islamofilia, en el sentido de una preferencia otorgada a los musulmanes o un estímulo a la propagación del islam, constituiría igualmente un error muy grave,

¹ Cit. en Cesari, Jocelyne, *et al.*: *Securitization and religious divides in Europe. Muslims in Western Europe After 9/11: Why the term islamophobia is more a predicament than an explanation*, Submission to the Changing Landscape of Citizenship and Security, 6th PCRD of European Commission, 1 de junio de 2006, <http://www.euro-islam.info/PDFs/ChallengeProjectReport.pdf%20-4.pdf> [fecha de consulta: 2 de julio de 2007], p. 5; Gresh, Alain: "À propos de l'islamophobie", en *Collectif Les Mots Son Importants*, 1 de marzo de 2004, <http://lmsi.net/spip.php?article224> [fecha de consulta: 29 de octubre de 2007].

al crear un sentimiento de recelo entre las poblaciones animistas, que se encuentran entre las más numerosas y que, en cierto sentido, son más accesibles a nuestras ideas que las poblaciones musulmanas.²

También aparece el término islamofobia en otras obras de los años veinte, como *L'Islam en Guinée* (1921), de Paul Marty,³ o en la conferencia "L'islam et l'Afrique du Nord" (1927), de Augustin Bernard, en la que el autor expresamente considera a Louis Bertrand (1866-1941) como un autor islamófobo: «Considerarán sin duda, señores, que debe mantenerse a distancia tanto a la islamofilia romántica de Pierre Loti como a la islamofobia no menos sistemática de M. Louis Bertrand.»⁴

Como se ve, el término parece haber sido utilizado por primera vez en obras francesas, y siempre en textos relativos a la realidad colonial francesa. En inglés, la más antigua referencia al término que he podido localizar se encuentra en un artículo de Stanley A. Cook de 1924, cuando comenta la obra de Dinét y ben Ibrahim.⁵

A pesar de que, efectivamente, el término aparece con anterioridad a la obra de Dinét y ben Ibrahim, sí parece que fueron estos dos autores los primeros en tratar de estudiar el fenómeno, acerca del cual establecieron una clasificación: por un lado, existía una «islamofobia pseudocientífica», identificada con ciertos orientistas como Edouard Montet (1856-1934), y, por otro, una «islamofobia clerical», identificada con misioneros evangélicos como Samuel M. Zwemer (1867-1952).⁶

Después de esas primeras apariciones el ha sido utilizado de forma esporádica por diversos autores durante la segunda mitad del siglo XX,⁷ pero, sin embargo, no es hasta

² Delafosse, Maurice: *Haut-Sénégal-Niger (Soudan français)*, 3 vols., París, E. Larose, 1912, vol. 3, pp. 211-212.

³ Marty, Paul: *L'islam en Guinée. Fouta-Diallon*, París, E. Leroux, 1921, p. 119.

⁴ Bernard, Augustin: "L'islam et l'Afrique du nord", en *L'islam et la politique contemporaine. Conférences organisées par la Société des anciens élèves et élèves de l'Ecole libre des sciences politiques*, París, Félix Alcan, 1927, pp. 103-122.

⁵ Cook, Stanley A.: "Chronicle. The history of religions", en *Journal of Theological Studies*, nº 25 (1924), pp. 101-109.

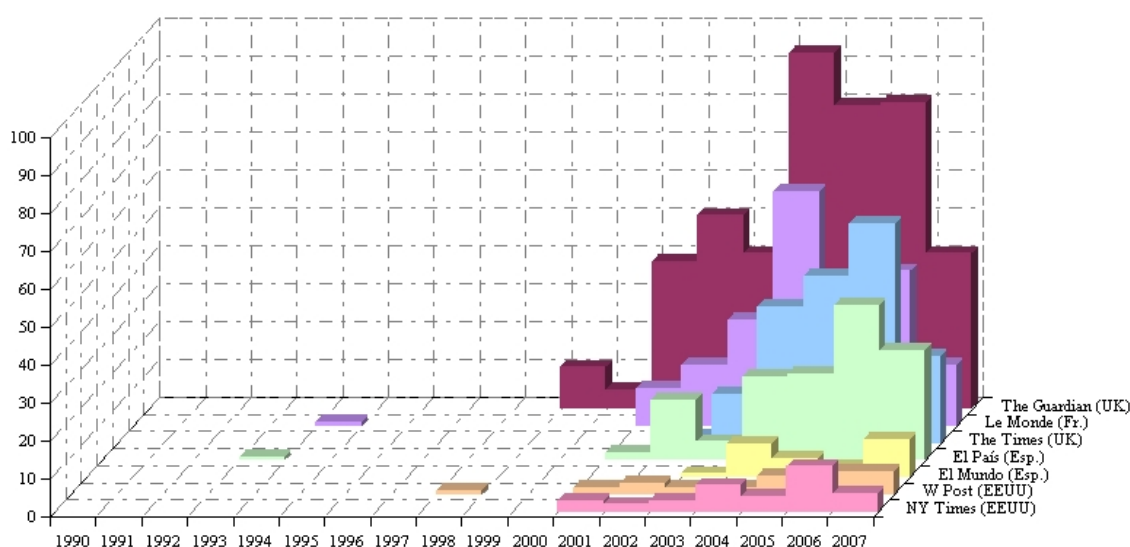
⁶ Véase Dinét, Étienne y Ibrahim, Sliman ben: *Le pèlerinage à la maison sacrée d'Allah*, París, Hachette, 1930, pp. 173-184.

⁷ Por ejemplo, en 1976, Georges Chahata Anawati, un orientista egipcio, fraile dominico, lo emplea para quejarse de que el estudio crítico del Corán corre siempre el riesgo de ser acusado de islamofobia: Anawati, Georges Chahata: "Dialogue with Gustave E. von Grunebaum", en *International Journal of Middle East Studies*, vol. 7, nº 1 (enero de 1976), pp. 123-128. En 1978 Hichem Djaït lo emplea también, véase Djaït, Hichem: *L'Europe et l'Islam*, París, Seuil, 1978, pp. 60 y ss; Djaït, Hichem: *Europa y el Islam*, Madrid, Libertarias, 1990 [1ª ed. París, 1978], pp. 85 y ss. Edward Said lo emplea también en una conferencia de 1985, véase Said: "Orientalism reconsidered".

principios del presente siglo cuando el término ha empezado a ganar popularidad en Europa.

Si nos atenemos a los datos que se pueden obtener a partir de una búsqueda en los archivos de algunos diarios europeos y norteamericanos (gráfico 1), podemos ver claramente cómo el término “islamofobia” no empieza a ser utilizado con profusión hasta los años 2000. Por ejemplo, en un periódico español como *El País*, el término aparece por primera vez en 1993, en un artículo de Juan Goytisolo sobre la guerra en Bosnia.⁸ Después vuelve a desaparecer y no es hasta el año 2001 cuando reaparece en dos artículos. A partir de ese momento el término aparece de forma más habitual. En el resto de publicaciones ocurre algo semejante, aunque en el caso de los diarios norteamericanos, la frecuencia de aparición del título es bastante menor que en el caso de los diarios europeos seleccionados. En todo caso, lo que queremos ilustrar con este gráfico es que, efectivamente, el término se ha hecho habitual entre los medios de comunicación europeos y norteamericanos a partir sobre todo del año 2001. Antes de esa fecha el término rara vez aparece. Esto en modo alguno significa que el fenómeno de la islamofobia —si realmente existe un fenómeno que pueda recibir ese nombre— sea nuevo, sino que lo nuevo es la utilización del término para designar la realidad para la que pretende ser aplicable.

Gráfico 1: Aparición de la palabra “islamofobia” en la prensa



⁸ Goytisolo, Juan: "Sarajevo, tres meses después", en *El País*, 26 de octubre de 1993.

Fuentes: <http://www.nytimes.com>; <http://www.elpais.com>; <http://www.elmundo.es>; <http://www.lemonde.fr>; <http://www.washingtonpost.com>; <http://www.guardian.co.uk>; <http://www.timesonline.co.uk>. Año 2007 hasta el 1 de noviembre; elaboración propia.

¿Qué ha pasado para que el término islamofobia haya ganado tal popularidad en los últimos años? Quizás este hecho pueda ser atribuido al menos a dos factores: por un lado, la actividad política y social de determinados movimientos surgidos de entre las comunidades musulmanas de Europa —especialmente de Reino Unido— tendente a denunciar la discriminación contra los inmigrantes “musulmanes”,⁹ así como el discurso denigratorio —o simplemente crítico, depende del caso— sobre el islam; y, por otro lado, la reacción política y social en Europa tras los atentados del 11 de septiembre de 2001, 11 de marzo de 2004 y 7 de julio de 2005, y la paralela “Guerra contra el terror”.

Por lo que respecta al primer factor, debemos aclarar que, a pesar de que en el gráfico se muestra que en periódicos como *The Guardian* el término comienza a aparecer a partir de 1999, lo cierto es que ya venía discutiéndose desde antes.¹⁰ En Reino Unido, a diferencia de lo ocurrido en el resto de Europa —y EE UU—, el término viene discutiéndose desde, al menos, la publicación del informe del Runnymede Trust en 1997, *Islamophobia: a challenge for us all*.¹¹ Christopher Allen va más allá y sitúa su aparición en el debate público británico en los años 80, si bien de forma muy testimonial. De cualquier forma, Allen afirma que fue ese informe del Runnymede Trust el que «no sólo influyó significativamente la manera en la que la islamofobia se conceptualizó sino que también aseguró que la islamofobia recibiera sustancial reconocimiento público y político por primera vez».¹² Pero si Allen puede señalar los

⁹ Entrecomillamos “musulmanes” porque, como veremos, esa forma de identificación se suele realizar sin tener en cuenta cuáles son las creencias religiosas de las personas identificadas de esa forma. Que las personas identificadas como “musulmanas” se consideren a sí mismas como tales o no —y en qué sentido se consideran como tales—, no se tiene en cuenta a la hora de identificarlas de esa manera.

¹⁰ Esta súbita aparición el término en 1999 en realidad se debe a que el archivo del periódico en su versión *online* no permite buscar en años anteriores. Esto es importante señalarlo porque tenemos evidencias de que en el periódico apareció el término con anterioridad de forma significativa —aunque siempre en menor medida que en los años posteriores al 2001—. Véase Poole, Elizabeth: *Reporting Islam: media representations of British Muslims*, Londres y Nueva York, I.B. Tauris, 2002, p. 197.

¹¹ The Runnymede Trust: *Islamophobia: a challenge for us all*.

¹² Véase, para una historia del concepto en Gran Bretaña y sus posibles “autorías”, Allen, Christopher: *Islamophobia: contested concept in the public space*, Tesis doctoral, Departamento de Teología, Universidad de Birmingham, Birmingham, 2006, pp. 1-23, de la cita, p. 17. Resulta extraño que Allen no mencione que Edward Said ya utilizó el término en una conferencia de 1985 (Said: “Orientalism reconsidered”). En cualquier caso, si, como hemos visto, ya en los años veinte se utilizó el término, parece absurdo situar su creación en los años 80. Allen considera que el sentido que Sliman Ben Ibrahim

años 80 como momento en el que el término empieza a ser utilizado esporádicamente en Reino Unido es porque unas circunstancias especiales, y diferentes a las que se daban en el resto del Continente, hicieron esto posible. Es en Reino Unido donde el término empieza a utilizarse con profusión y se hace popular porque es el único término que aparentemente puede ser utilizado para designar una forma particular de rechazo hacia la población identificada como “musulmana”. Para explicar esto es necesario explicar primero cómo se entendían las formas de discriminación y rechazo en la legislación antirracista británica.

En 1976 se promulgó en Reino Unido la *Race Relation Act*, una ley por la que cualquier forma de discriminación por razones raciales quedaba prohibida. La ley estaba basada en una concepción de la “raza” como forma de identificación vinculada al color de la piel. De esta forma, la discriminación por el color de la piel quedaba prohibida. Más adelante, en 1983, una sentencia de la Cámara de los Lores estableció que también los judíos y los sijs estaban protegidos por la *Race Relation Act*, en tanto minorías étnicas (no religiosas). Así, las minorías consideradas “raciales” o “étnicas” quedaban protegidas por la ley, no así las minorías religiosas. Por lo tanto, mientras la ley perseguía el rechazo y la discriminación contra los musulmanes si se producía por su identificación como personas “de color”, no los protegía si el rechazo y la discriminación se basaban en su identificación con el islam. Es decir: el discriminador podía justificar la discriminación a partir de la identificación del discriminado como “musulmán”, y tal discriminación no implicaba una trasgresión de la ley.¹³

Esta forma de identificación se vio además potenciada por, por un lado, el desarrollo natural del proceso de implantación de minorías de religión musulmana en Reino Unido, proceso que conllevó un aumento de la visibilidad del hecho religioso islámico —construcción de mezquitas, apertura de carnicerías *halal*, implantación y acción de grupos de acción política de inspiración islamista, etc.—; y, por otro, acontecimientos vinculados a la política de ciertos regímenes y movimientos islamistas de Oriente Medio que contribuyeron a situar al “islam” como foco de preocupación

y Etienne Dinet dieron al término difiere de su sentido actual, pero resulta aventurado afirmar tal cosa cuando no se ha consultado la obra en cuestión —Allen afirma que la información sobre la utilización del término por ben Ibrahim y Dinet le ha llegado de Jocelyne Cesari a través de un e-mail (Allen: *Islamophobia: contested concept in the public space*, p. 3, nota 8.)—. De cualquier forma, no me parece que la cuestión de la autoría del término resulte de esencial importancia para lo que nos ocupa, que es el comienzo de su utilización de forma más común.

¹³ Allen: *Islamophobia: contested concept in the public space*, p. 10.

internacional —la crisis del petróleo, la revolución islámica de Irán, la guerra en Líbano, el llamado affaire Rushdie, etc.—. Como veremos, este mismo esquema se repetirá de forma semejante, aunque desarrollado a diferentes ritmos según el lugar, en todos los países europeos con población musulmana.

En definitiva, el islam se convierte en una preocupación, ya sea en el ámbito nacional, ya lo sea en el internacional. Esto, unido a la mencionada laguna en la legislación anti-discriminación,¹⁴ potencia el que sea la identificación como “musulmanes” la que se fuera convirtiendo, cada vez más, en la utilizada para legitimar el rechazo y la discriminación hacia esta población.

Conforme se va desarrollando durante los años 80 este proceso, algunos intelectuales y movimientos anti-racistas empezaron a hablar de un “nuevo racismo” y, poco después —en los 80 si hacemos caso a las informaciones que recoge Allen, en los 90 en caso contrario—, algunas organizaciones explícitamente musulmanas comenzaron a utilizar el término islamofobia. Mediante esos nuevos términos se trataba de evidenciar que un grupo religioso o “cultural” podía ser objeto de discriminación por razones tan irracionales —vinculadas al miedo y a los prejuicios—, como las raciales y que, sin embargo, por la perspectiva estrictamente “racial” de la ley, se veía totalmente desprotegido.¹⁵ Es lógico que, como consecuencia de todo esto, y a través de un proceso

¹⁴ Esta laguna trató de cubrirse mediante la promulgación de dos leyes: la regulación de 2003 sobre la igualdad en el empleo, que persigue la discriminación en el empleo por motivos religiosos o de creencias, y la Racial and Religious Hatred Bill de 2005, que persigue las manifestaciones de odio racial o religioso. Véase "The Employment Equality (Religion or Belief) Regulations. Statutory Instrument 2003 n° 1660", 2 de diciembre de 2003, <http://www.opsi.gov.uk/si/si2003/20031660.htm> [fecha de consulta: 19 de mayo de 2009]; House of Commons: "Racial and Religious Hatred Bill", 9 de junio de 2005, <http://www.publications.parliament.uk/pa/cm200506/cmbills/011/2006011.pdf> [fecha de consulta: 19 de mayo de 2009]. Véase también "Racial and Religious Hatred Bill Approved", en *Homeoffice.gov.uk*, 1 de febrero de 2006, <http://www.homeoffice.gov.uk/about-us/news/racial-religious-hatred-bill?version=2> [fecha de consulta: 19 de mayo de 2009].

¹⁵ Sobre toda la situación de los inmigrantes “musulmanes” en Gran Bretaña y la legislación anti-discriminación ver Allen: *Islamophobia: contested concept in the public space*, pp. 9-13; Modood, Tariq: "El puesto de los musulmanes en el multiculturalismo laico británico", en AlSayyad, Nezar y Castells, Manuel (eds.): *¿Europa musulmana o Euro-islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, pp. 155-175; Modood: *Multicultural politics*; Solomos, John: *Race and racism in Britain*, 3rd, Houndmills, Basingstoke, Hampshire y Nueva York, Palgrave Macmillan, 2003 [1ª ed. Houndmills, Basingstoke, Hampshire, 1989], pp. 82-85; Vertovec, Steven: "Islamophobia and Muslim Recognition in Britain", en Haddad, Yvonne Yazbeck (ed.): *Muslims in the west: from sojourners to citizens*, Nueva York, Oxford University Press, 2002, pp. 19-35; Weller, Paul: "Addressing religious discrimination and Islamophobia: Muslims and Liberal Democracies. The case of the United Kingdom", en *Journal of Islamic Studies*, vol. 17, n° 3 (septiembre de 2006), pp. 295-325.

de construcción de una «identidad reactiva»,¹⁶ a medida que los pakistaníes, bangladeshíes, o marroquíes eran, cada vez más, rechazados en función de su identificación como “musulmanes”, un número cada vez mayor de ellos empezara a verse a sí mismos como musulmanes ante todo. A esto habría que unir la acción dentro de las propias comunidades musulmanas de ciertos grupos de inspiración islamista que comenzaron a hacer bandera de la identidad islámica, sobre todo a raíz de las protestas durante el affaire Rushdie. Estos factores propiciaron que la utilización del término islamofobia para referirse al rechazo y la discriminación de la que eran objeto —o que percibían— los musulmanes empezara a hacerse más común.

El proceso anteriormente descrito vino a acelerarse —y a generalizarse a toda Europa—, de forma sustantiva a partir de los atentados contra el Pentágono y el World Trade Center de Nueva York el 11 de septiembre de 2001. Aunque, el “islam” se había situado como objeto de preocupación en Europa durante varios momentos en las últimas décadas del siglo XX, lo ocurrido después del dicho atentado no tiene parangón. Así, desde los años 70 cabría identificar tres periodos en los que el “islam” ha recibido una atención importante, al menos por lo que respecta a Europa occidental: el periodo inmediatamente posterior a la Revolución Islámica de Irán (1979); el periodo que va desde el affaire Rusdhie y el primer “affaire del velo” en Francia (1989), pasando por la II Guerra del Golfo (1991), hasta la Guerra Civil argelina (1992-1996) y la guerra en Bosnia (1992-1995); y, finalmente, el periodo posterior al 11 de septiembre de 2001.

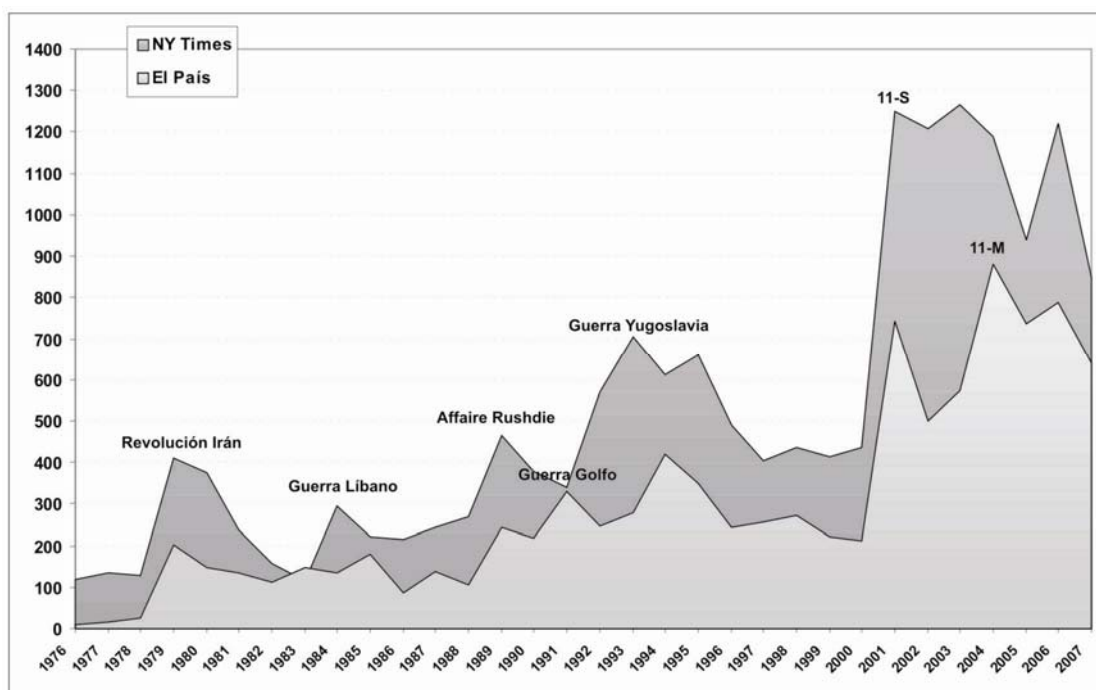
Esto lo vemos claramente si, por ejemplo, examinamos un gráfico (gráfico 2) elaborado a partir del número de veces que aparece la palabra “islam” en los archivo de dos diarios como *The New York Times* y *El País* entre los años 1976 y 2007.

Vemos que el interés por el islam suscitado en 1979 rápidamente decae en los años siguientes y no es hasta 1989 cuando consigue superar los índices de una década antes. A continuación, en el siguiente periodo, los índices alcanzados en el momento del affaire Rushdie se ven superados poco tiempo después por los índices que se alcanzan en los años de las guerras en Argelia y Bosnia. Después de ese momento el interés

¹⁶ Tal y como lo definen Jocelyne Cesari y Stefano Allievi. Véase Allievi, Stefano: "How the Immigrant has become Muslim. Public debates on Islam in Europe", en *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 21, n° 2 (2006), pp. 135-163; Cesari, Jocelyne: *When Islam and democracy meet: Muslims in Europe and in the United States*, 1st, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2004, pp. 39-42.

decae de manera considerable, hasta que llega el año 2001 y la aparición del término aumenta de forma desconocida hasta entonces, buena prueba de la preocupación que, a partir de ese momento, suscita el islam. No es casualidad que el momento álgido de preocupación sobre el islam venga a coincidir con la expansión de la utilización del término islamofobia, pues es precisamente esa preocupación incomparablemente superior a la de años anteriores la que hace temer a determinados gobiernos, organismos internacionales, ONGs, y organizaciones musulmanas, que ello se traduzca en un aumento del rechazo hacia la población identificada con el islam.

Grafico 2: Aparición de la palabra “islam” en los archivos de *The New York Times* y *El País*, 1976-2007



Fuente: <http://www.elpais.com/>; <http://www.nytimes.com/>; 2007 hasta el 23 de noviembre

Ya desde el mismo momento posterior a los atentados de 2001 y la consiguiente guerra en Afganistán, George Bush y Tony Blair se sintieron obligados a manifestar que la campaña militar y policial, y las nuevas medidas legislativas emprendidas contra el terrorismo, no se dirigían contra el islam o contra los musulmanes, sino contra los

terroristas.¹⁷ El objetivo parece haber sido evitar que la lucha contra el terrorismo *yihadista* y los talibán se interpretara por los musulmanes como una lucha contra el islam —cosa que, sin embargo, hicieron algunos representantes de, por ejemplo, los talibán, en un intento evidente por ganar apoyo entre la población musulmana¹⁸—, o que los no-musulmanes identificaran al terrorismo con el islam y los musulmanes, y ello se tradujera en rechazo, discriminación o incluso violencia contra ellos.

Así pues, la preocupación por el terrorismo se ha visto acompañada desde el principio por una preocupación por evitar identificaciones del tipo “islamismo radical = islam”, ya realicen tal identificación algunos musulmanes o algunos no musulmanes. Un ejemplo claro de esto es cómo el Gobierno británico, como consecuencia del atentado de 7 de julio de 2005 en Londres, se sintió en la obligación de tratar de evitar que, por un lado, la población musulmana se sintiera perseguida tras el endurecimiento de la legislación y las medidas anti-terroristas, y, por otro, que se extendiera entre la población no-musulmana el rechazo hacia aquella población. El resultado fue la publicación del proyecto de ley sobre «odio racial y religioso», proyecto que venía a cubrir la falta de protección hacia la población musulmana existente en la *Race Relation Act*, y que fue aprobado en enero de 2006.¹⁹

Esta preocupación se ha visto reflejada en la tendencia cada vez mayor a estudiar, prevenir y perseguir cualquier forma de rechazo, discriminación o manifestación de odio contra la población musulmana o identificable como tal. Y, a la vez, se ha tendido cada vez más a resumir todas esas formas de actitud hacia esa parte de la población con una sola palabra: islamofobia.

Así por ejemplo, ya inmediatamente después de los atentados en Nueva York y Washington, el European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (actual Agencia de la Unión Europea para los Derechos Fundamentales) se puso a trabajar en el que sería su primera serie de informes sobre «reacciones anti-islámicas» en una serie de

¹⁷ Por ejemplo, George Bush manifestó que «no hay ninguna intención de comenzar “una guerra de religión” contra el islam, ya que el objetivo es el terrorismo. “El islam pregona la paz, la fe musulmana es pacífica”, aseguró», véase “Bush no anunciará acciones militares en su discurso ante el Congreso”, en *El País*, 20 de septiembre de 2001.

¹⁸ Por ejemplo, el embajador del régimen talibán en Pakistán, Abdul Salam Saif, afirmó que «(...) esto es una guerra contra “el islam y la forma de vivir del islam”», ver Perejil, Francisco: “El embajador que dice más cuando calla que cuando habla”, en *El País*, 2 de noviembre de 2001.

¹⁹ Véase House of Commons: “Racial and Religious Hatred Bill”; “Racial and Religious Hatred Bill Approved”.

países europeos,²⁰ a la que seguirían otros informes en años posteriores hasta culminar con la publicación de la pareja compuesta por *Muslims in the European Union. Discrimination and islamophobia*, y *Perceptions of discrimination and islamophobia*, ambos del año 2006.²¹ Otro ejemplo de esta preocupación de los organismos internacionales por el posible aumento del rechazo hacia la población identificable como “musulmana” es la celebración en diciembre de 2004 de un seminario organizado por la ONU sobre islamofobia.²²

Sin embargo, conforme se ha ido extendiendo el uso del término islamofobia, también se ha ido extendiendo la discusión acerca de su significado, de su aplicabilidad e, incluso, acerca de la misma existencia de un fenómeno que pueda recibir tal nombre. La utilización del término implica diversos problemas que, hasta la fecha, distan de haberse resuelto. Falta una definición clara y generalmente aceptada, y de ello se deriva una falta total de acuerdo entre los diversos actores sociales acerca de qué fenómenos exactamente pueden ser considerados islamofobia.

EL DEBATE EN TORNO A SU SIGNIFICADO

Con el término “islamofobia” se pretende incluir bajo el mismo nombre dos fenómenos que, aunque supuestamente emparentados, hasta no hace mucho habían sido contemplados por separado: por un lado el rechazo hacia la población inmigrante identificable como “musulmana” —aunque, como hemos apuntado ya, en buena medida el problema reside en cómo, o con qué, es identificada esa población—, y, por otro, un tipo de visión del “islam” por la que éste es percibido como una amenaza. Así es como lo define el *Oxford English Dictionary* (2006): «Odio o miedo al islam, especialmente como fuerza política; hostilidad o prejuicio hacia los musulmanes». En esta definición los dos fenómenos aparecen separados (por un punto y coma) como si se trataran de dos

²⁰http://fra.europa.eu/fra/index.php?fuseaction=content.dsp_cat_content&catid=3fb38ad3e22bb&contentid=3fb4f8d82d72a; véase también el informe resumen: Allen, Christopher y Nielsen, Jørgen S.: *Summary report on islamophobia in the EU after 11 september 2001*, Viena, EUMC, 2002.

²¹ European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia: *Muslims in the European Union. Discrimination and Islamophobia*, Viena, EUMC, 2006; European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia: *Perceptions of discrimination and islamophobia. Voices from members of Muslim communities in the European Union*, Viena, EUMC, 2006.

²² http://www.un.org/Pubs/chronicle/2004/webArticles/112204_Conference.asp [fecha de consulta: 19 de mayo de 2009]

acepciones diferentes de la palabra: por un lado el «odio o miedo al islam»; por otro la «hostilidad o prejuicio hacia los musulmanes». Además, en ese «especialmente como fuerza política» se denota una confusión entre islam e islamismo que, en último término, propiciaría una confusión de la islamofobia con cualquier forma de oposición al islamismo. Sin embargo, en la definición que aparece en *Islamophobia and its consequences on Young People* —una publicación del Consejo de Europa producto de un seminario celebrado en Budapest durante junio de 2004—, esas dos acepciones señaladas aparecen como una sola:

La islamofobia puede definirse como el miedo o la visión prejuiciosa del islam, los musulmanes y las cuestiones que tienen que ver con ellos. Ya tomen la forma de cotidianas formas de racismo y discriminación o más violentas formas, la islamofobia es una violación de los derechos humanos y una amenaza para la cohesión social.²³

Estas dos definiciones muestran claramente los límites y problemas del término: porque si hay una visión fóbica o prejuiciosa del islam —a lo que etimológicamente remite el término—, y hay rechazo hacia la población identificada como “musulmana”, ¿existe una relación entre ambos fenómenos o ambos son independientes? ¿El miedo al islam, o una visión negativamente estereotipada de éste, se traduce necesariamente en un rechazo hacia los musulmanes? ¿El rechazo hacia los musulmanes se basa necesaria o exclusivamente en el miedo, el rechazo o los prejuicios hacia el islam? En torno a estas preguntas gira gran parte del debate acerca de la utilización del término islamofobia. Como veremos, unos autores consideraran que, aunque el rechazo hacia la población identificable como “musulmana” existe y es denunciable, la utilización del término islamofobia para designar una forma de visión negativa del islam no es más que una forma de condenar a priori cualquier tipo de “crítica al islam”. Otros considerarán que existe una relación estrecha —no necesariamente una relación causa-efecto— entre la visión negativa del islam y el rechazo a la población identificable como “musulmana”. Otros, por fin, negarán una cosa y la otra: ni hay una visión negativa del islam —tan solo existe una “crítica del islam” o una lucha contra el “islam político”—, ni hay rechazo dirigido contra esa parte de la población —salvo entre grupos muy minoritarios, casi exclusivamente identificados con la extrema derecha—.

²³ Ramberg, Ingrid, (ed.): *Islamophobia and its consequences on young people*, Estrasburgo, Consejo de Europa, 2004, cit. en European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia: *Muslims in the European Union*.

El término islamofobia empieza a ser discutido desde el mismo momento en que empieza a ser utilizado con mayor asiduidad por los medios de comunicación, por algunos académicos e intelectuales, por organizaciones anti-racistas o por organizaciones musulmanas. No sólo el término, también la existencia misma de un fenómeno que pueda recibir tal nombre es discutida. Así por ejemplo, hay quien afirma que hay que atender «a la lucha contra el racismo, la maurofobia, no al espantajo de la “islamofobia”»;²⁴ o hay quien considera que la acusación de islamofobia no es más que una forma de condenar cualquier crítica al islam.²⁵ Hay quien incluso a ese uso politizado de la acusación de islamofobia le ha atribuido un pedigrí histórico y afirma que el término fue inventado con ese fin por los clérigos iraníes durante la Revolución Islámica.²⁶

Más allá de polémicas más o menos politizadas hay quien ha tratado de tomar en serio el término, y el fenómeno a él asociado, y discutirlo haciendo uso de argumentos más sólidos. Quizás uno de los primeros autores que se enfrentaron a esta cuestión fue Fred Halliday.

A mediados de los noventa la idea de que “el islam” empezaba a ocupar un mayor lugar dentro del discurso legitimador del rechazo hacia las poblaciones identificables como “musulmanas”, haciendo de él algo diferente del mero «nuevo racismo», empieza a ganar fuerza en Reino Unido. Prueba de ello es que en 1996 Fred Halliday se siente en la obligación de discutir la idea en su *El islam y el mito del enfrentamiento*.²⁷ En este libro, recopilación de una serie de artículos, incluye Halliday un par que responden al debate ya abierto entonces acerca de este discurso —todavía Halliday no menciona ni una vez el término islamofobia—, y que se convierten en uno de los primeros intentos intelectuales por discutir la cuestión. Se trata de los capítulos 4 y 6, «Islam y Occidente

²⁴ Elorza, Antonio: "11-M: el hacha de guerra", en *El País*, 3 de noviembre de 2007.

²⁵ Bruckner, Pascal: "Le chantage à l'islamophobie", en *Le Figaro*, 5 de noviembre de 2003. Véase también Hirsi Ali, Ayaan, *et al.*: "Manifesto: together facing the new totalitarianism", en *Jyllands-Posten*, 28 de febrero de 2006.

²⁶ Fourest, Caroline y Venner, Fiammetta: "Islamophobie?" en *ProChoix*, nº 26-27, otoño-invierno de 2003, <http://www.prochoix.org/frameset/26/islamophobie26.html> [fecha de consulta: 5 de noviembre de 2007].

²⁷ Halliday, Fred: *El Islam y el mito del enfrentamiento*, Barcelona, Bellaterra, 2005 [1ª ed. Londres, 1996]. Aunque aquí utilizo la versión española, basada en la segunda edición del libro (Londres, 2003), la primera edición fue publicada en 1996.

”amenaza del islam” o ”amenaza al islam”), y «Antiislamismo y política contemporánea ¿Una ideología o muchas?»²⁸

Estas páginas de Halliday son quizás unas de las más lúcidas que se han escrito sobre el tema —a pesar de que están escritas bastante antes de que, a partir de los atentados del 11 de septiembre de 2001, aumentara la gravedad de la situación que describe—. En ellas el autor se dedica a desmontar gran parte de los mitos y estereotipos que se encuentran en gran número de los discursos contemporáneos sobre el islam, tanto desde las posturas anti-islámicas como desde algunas posturas islamófilas. Halliday sitúa el problema en su lugar apropiado, identifica las ambigüedades y los intereses de los actores políticos implicados en la construcción del discurso anti-musulmán, pero, a la vez, todo ello lo sitúa en relación con cómo desde determinados movimientos políticos islamistas se hace frente, y se utiliza en beneficio propio, la existencia de ese discurso anti-musulmán o islamófobo: se exagera y se convierte en una prueba más del supuesto conflicto eterno que enfrenta a “Occidente” e “Islam”.

A la vez, denuncia que algunos actores surgidos de entre esos movimientos islamistas, por su propio discurso y sus proyectos políticos, pueden ser utilizados por quienes manejan un discurso anti-musulmán para apoyar sus afirmaciones. No sólo por la representación de “Occidente” que manejan —como enemigo eterno—, sino por la misma representación del islam que comparten: «Ambos bandos comparten la visión de un islam esencial, históricamente determinado, supuestamente capaz de responder por todo lo que los musulmanes dicen, hacen, debieran decir o debieran hacer. Jomeini, Turabi, los Hermanos Musulmanes y otros insisten en estos aspectos como cualquier fanático antiislámico en Occidente».²⁹ Casos como los de los personajes citados por Halliday son precisamente los que utilizan los que manejan un discurso anti-musulmán

²⁸ Hay que señalar que en la versión original de este libro el capítulo 6 se titula en realidad “Anti-Muslimism and contemporary politics: one ideology or many?”. El traductor español ha optado por traducir *anti-Muslimism* —un término que Halliday seguirá utilizando en otras obras, como se verá más adelante— por “antiislamismo”. Esta traducción puede contribuir a que se malinterpreten las intenciones de Halliday: él va a hablar acerca de una posición ideológica contraria a los musulmanes, no de una posición ideológica contraria al islamismo (como movimiento político), que es lo que se podría interpretar al leer el título en español. Halliday opta expresamente por ese término, *anti-Muslimism*, para evitar cualquier confusión, ya que su propia posición es claramente contraria al islam político. Esta aclaración resulta importante porque muchos de los autores que manejan postulados anti-musulmanes lo hacen escudándose en la confusión entre islamismo e islam.

²⁹ Halliday: *El Islam y el mito del enfrentamiento*, p. 158.

para probar sus aseveraciones, confundiendo deliberadamente a esos movimientos políticos con el islam en su totalidad y a los “islamistas” con los “musulmanes”. O no los confunden, y más bien consideran, coincidiendo en ello con los mismos islamistas, que son éstos —los islamistas— la representación del auténtico islam, y, por lo tanto, los únicos y auténticos musulmanes.

Para Halliday, este discurso anti-musulmán, que él llama “*anti-Muslimism*”, «es una semiideología, es decir, un conjunto de ideas que, como los prejuicios raciales y de género, se articula a menudo en combinación con otras, poseedoras de mayor potencial para funcionar de forma independiente. Implica no tanto hostilidad hacia el islam como religión (...), sino hacia los *musulmanes*, las comunidades de personas cuya única o principal religión es el islam y cuyo carácter islámico, real o inventado, constituye uno de los objetos de prejuicio. En tal sentido, el antiislamismo [*anti-Muslimism*] se superpone frecuentemente a determinadas formas de prejuicio étnico, y afecta a pueblos en los cuales puede haber un importante elemento no musulmán (...).»³⁰

Esta definición resulta realmente confusa, sobre todo porque poco antes el autor habla de un racismo «antimusulmán»,³¹ y, por otro lado, habla de una «retórica antiislámica»,³² sin explicar qué relación existe entre los dos, por un lado, y entre los dos y el *anti-Muslimism*, por otro. Más aún cuando más adelante afirma que el *anti-Muslimism* no es «sólo hostilidad hacia la religión islámica, sino también hacia los pueblos que, total o en una parte importante, son musulmanes y que se consideran convencionalmente integrantes del mundo musulmán». ³³

Así, si anteriormente habíamos entendido que la hostilidad no se dirigía tanto contra la religión islámica, ahora se nos dice que «no sólo», por lo que da a entender que la hostilidad hacia la religión islámica estaría presente, pero que no sería el único componente. En tal caso, a pesar de la confusión, cabría entender una cosa: que el *anti-Muslimism* sería el producto de la conjunción entre un racismo anti-musulmán y la

³⁰ Ibid., pp. 217-218.

³¹ «El racismo en los países europeos, sobre todo en Francia, ha adoptado un carácter más explícitamente antimusulmán», Ibid., p. 217.

³² «En Estados Unidos, (...), la retórica antiislámica es un elemento significativo del discurso político (...)», Ibid.

³³ Ibid., pp. 221-222.

«retórica antiislámica». Evidentemente, Halliday no lo explicita así, pero es quizás una interpretación plausible.

Sin embargo, de forma innecesaria, Halliday introduce más confusión cuando trata de comparar el *anti-Muslimism* con otras formas de «hostilidad», como el antisemitismo y el anticomunismo: «nos enfrentamos, en términos puramente ideológicos, a un fenómeno radicalmente distinto del que presentan otras hostilidades estereotipadas, las del anticomunismo y el antisemitismo. En el caso del antisemitismo, los judíos no suscriben los mitos de los antisemitas; en el caso del anticomunismo, desde luego hubo un reto comunista que se mantuvo desde 1917 hasta mediada la década de 1980, pero no tuvo la virulencia que a menudo se aseguraba iba a tomar»³⁴. Estas afirmaciones, tan rotundamente expresadas por Halliday, son, cuando menos, discutibles. Efectivamente “los judíos”, en su conjunto, no suscribían los mitos antisemitas, ¿pero es que acaso “los musulmanes”, en su conjunto, suscriben los mitos de los anti-musulmanes? Precisamente, la lógica argumental que los anti-musulmanes utilizan consiste en elevar los casos minoritarios al rango de pruebas del verdadero “carácter musulmán” y, por lo tanto, hacen extensible a todos los musulmanes, por el simple hecho de serlo, la condena que solo podría dirigirse contra unos pocos.

En cuanto a la referencia que Halliday hace al anticomunismo, se podría apuntar que, desde luego, puede considerarse que en algunos casos estaba influido por, o podía derivar en, una «hostilidad estereotipada», pero el anticomunismo, al dirigirse contra una ideología, resulta una postura política legítima, en ningún caso comparable al caso del antisemitismo o el *anti-Muslimism* del que habla Halliday, las cuales son hostilidades dirigidas contra los judíos y musulmanes, no por las ideas que tienen individualmente, sino por lo que son, o, lo que es más, porque son identificados como judíos o musulmanes aunque no se identifiquen a sí mismos como tales. En todo caso, de su texto se podría desprender la idea difícilmente defendible de que la amenaza del islam político para las democracias europeas es más real, o tiene un carácter más virulento, que la antigua amenaza que supuso el comunismo soviético, que «no tuvo la virulencia que a menudo se aseguraba iba a tomar».

En todo caso, sea el *anti-Muslimism* una conjunción de racismo anti-musulmán y retórica antiislámica o no, lo que parece claro es que el rechazo hacia los musulmanes

³⁴ Ibid., p. 220.

tendría mucho que ver con esa retórica basada en el “mito político” del enfrentamiento eterno entre islam y “Occidente”, enfrentamiento del que cada conflicto coyuntural no sería sino una manifestación más. Sobre esa reducción de la complejidad de la historia a un solo conflicto, esencial y eterno, se construiría el discurso anti-musulmán, pero también el discurso anti-occidental.

Halliday afirma que a la reproducción de este discurso anti-musulmán también ayuda el que se atribuya una esencia inmutable a quienes de una manera u otra pueden ser identificados como “musulmanes”, una esencia que vendría a determinar sus creencias religiosas, su moral y su ideología política: «el mero hecho de que los pueblos sean “islámicos” en cierto sentido religioso y cultural se ha asociado con el de su adhesión a creencias y políticas que se representan estrictamente como “islamistas” o “fundamentalistas”. En otras palabras, se ha dado por supuesto que la mayoría de los musulmanes pretenden dar a sus sociedades un programa político derivado de su religión. La circunstancia de que la mayor parte de los musulmanes no formen parte de los movimientos islamistas no se tiene en cuenta, como tampoco las condiciones en que las personas de creencia musulmana abrazan esa particular opción. Todo se atribuye con excesiva facilidad a la influencia general del “islam”». ³⁵

En definitiva, Halliday articula todo su texto en torno a una idea: la percepción de amenaza —tanto interior como exterior— que algunos “musulmanes” y algunos “occidentales” comparten, fomentada y cultivada por determinados políticos, intelectuales y líderes religiosos como forma de ganar preeminencia entre sus propias comunidades, se transforma en odio al “islam” y odio a “Occidente”, odios que, manifestados una y otra vez a través de discursos —e incluso acciones—, se alimentan mutuamente. En realidad, Halliday parece apuntar hacia la idea de que determinados problemas sociales reales, que se traducen en cierta ansiedad entre la población, son interpretados por algunos en términos de conflicto identitario, y de ahí, esos problemas reales, susceptibles de ser resueltos, se convierten en irresolubles, porque se reducen a un solo y esencial problema que no se puede resolver mientras una de las dos partes siga existiendo: el antagonismo eterno entre “ellos” y “nosotros”. ³⁶

³⁵ Ibid., p. 153.

³⁶ Ibid., pp. 173-174.

Poco después de la publicación del libro de Halliday, en 1997, el Runnymede Trust publicó su famoso informe *Islamophobia: a threat to all us*,³⁷ abriendo con él la veda para el uso generalizado del término en los medios de comunicación europeos y en determinados estudios de carácter académico. Dejando de lado el grueso del informe, nos detendremos aquí en lo que, a la postre, ha resultado ser lo más influyente del mismo: su definición de islamofobia.

Para el Runnymede Trust la islamofobia se podía definir a partir de la atribución de una serie de “descriptores”:

1. El islam es visto como un bloque monolítico, estático e inmune al cambio.
2. El islam es visto como diferente y como “otro”. No tiene valores comunes con las demás culturas, no se ve afectado por ellas ni las influye.
3. El islam es visto como inferior a Occidente. Es visto como bárbaro, irracional, primitivo y sexista.
4. Se considera que el islam es violento, agresivo, amenazador, que apoya el terrorismo y está embarcado en un choque de civilizaciones.
5. El islam es visto como una ideología política, usada por ventajismo político o militar.
6. Las críticas del islam a “Occidente” son rechazadas de antemano.
7. La hostilidad hacia el islam es usada para justificar prácticas discriminatorias hacia los musulmanes y la exclusión de los musulmanes de la sociedad dominante.
8. La hostilidad hacia los musulmanes es vista como natural y normal.³⁸

Quizás, lo más discutible de esta serie de “descriptores” de la islamofobia sea la contradicción entre los puntos 1º y 6º, porque no se puede afirmar que la islamofobia se caracteriza por la visión de un islam como «bloque monolítico» y, a la misma vez, sostener que el islam puede hacer críticas a “Occidente”, como si el islam adquiriera personalidad propia y pudiera ser capaz de acciones de ese tipo. Esta contradicción evidencia que la visión del islam como un «bloque monolítico», como sostenía Halliday, no es exclusiva de la islamofobia.

³⁷ The Runnymede Trust: *Islamophobia: a challenge for us all*.

³⁸ Ibid., cit. en European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia: *Muslims in the European Union*, p. 61. Véase también Commission on British Muslims and Islamophobia: *Islamophobia: Issues, challenges and action*, pp. 22-23.

En cualquier caso, lo interesante con respecto a esa definición es saber si resulta útil o no, si verdaderamente puede aplicarse a un fenómeno que puede ser llamado islamofobia. Christopher Allen, en su tesis doctoral (inédita), *Islamophobia: contested concept in the public space*, sostiene que el modelo del Runnymede Trust tiene un valor limitado y no se ajusta bien a la realidad que pretende describir. La crítica se basa sobre todo en que esos “descriptores” de la islamofobia, conformadores de lo que el Runnymede Trust llama una «visión cerrada» del islam, no son exclusivos de la islamofobia. En realidad, describen más una forma de visión esencialista del islam, y algunos de ellos pueden muy bien servir para describir determinadas visiones mantenidas desde dentro del islam. Por ejemplo: algunos grupos islamistas pueden compartir esa visión del islam como bloque monolítico —el islam es sólo lo que ellos dicen que es, y fuera de esa interpretación todo es *yahiliyya*—; pueden igualmente considerar que el islam es radicalmente diferente de “Occidente”; y pueden también considerarlo una ideología política. En definitiva, algunas de esas características que conforman una «visión cerrada» del islam las compartirían también esos grupos, y no por ello podrían ser considerados islamófobos. Allen, entendemos, se está refiriendo aquí a la existencia de dos formas de «visión cerrada» del islam, dos visiones esencialistas, y al hecho de que esa «visión cerrada» no es privativa de la islamofobia. Más aún: entre esas dos visiones esencialistas podría existir una relación simbiótica mediante la que ambas se alimentarían mutuamente: la visión islamófoba vería confirmada su «visión cerrada» del islam por la «visión cerrada» manejada desde la visión que en otro lugar hemos llamado «islamófila»: ambas atribuirían al islam características muy parecidas, pero mientras la islamófoba las consideraría negativas y amenazantes, la islamófila las consideraría positivas.³⁹

Fred Halliday también criticó la propuesta de definición de la islamofobia del Runnymede Trust en un pequeño artículo de 1999 —véase que el término que en *El islam y el mito del enfrentamiento* (1996) no aparecía ni una sola vez, tres años después

³⁹ Véase Allen: *Islamophobia: contested concept in the public space*, pp. 166-186. Véase también Allen, Christopher: "The 'first' decade of Islamophobia: 10 years of the Runnymede Trust report «Islamophobia: a challenge for us all»", octubre de 2007, <http://www.eumap.org/library/static/libr2/1/c/qsnb17x4.pdf> [fecha de consulta: 18 de mayo de 2009]. Sobre la islamofobia y la islamofilia como visiones esencialistas del islam véase López García, Bernabé y Bravo López, Fernando: "Visiones del islam y la inmigración musulmana. Un intento de clasificación", ponencia presentada en *V Congreso sobre la Inmigración en España*, Valencia, 21-24 de marzo de 2007, http://www.adeit.uv.es/inmigracion2007/comunicaciones/descarga.php?file=Mesa_10_Bernabe_Lopez.pdf.

es objeto principal del análisis—. En él, el autor sigue prefiriendo el término *anti-Muslimism*, pero sigue sin aclarar las dudas en torno a la terminología que utiliza y que ya hemos apuntado, pues la mayor parte del artículo está dedicado, como hemos dicho, a discutir el termino islamofobia.

Según Halliday, la islamofobia sitúa como objeto del temor y el odio al islam, pero, sin embargo, dice el profesor inglés:

(...) el “islam” como religión fue el enemigo en el pasado: en las cruzadas o la Reconquista. No es el enemigo ahora: el islam no está amenazando con conquistar para su fe grandes partes de la sociedad europea occidental, como hizo el comunismo, ni la polémica en la prensa, los medios, o los discursos políticos, es contra la fe islámica. No están apareciendo libros cuestionando las afirmaciones de Mahoma o el Corán. El ataque ahora no es contra el islam como una fe sino contra los musulmanes como pueblo, agrupando con ello a todos lo que, especialmente los inmigrantes, pueden ser designados con ese término. Igualmente, el ataque “islamófobo” es contra estados que pueden estar entre los más seculares del mundo, como el de Sadam Husein. (...), el enemigo no es una fe ni una cultura, sino un pueblo. Por lo tanto, el termino más correcto no es “islamofobia” sino “anti-musulmanismo” [anti-Muslimism].⁴⁰

Vemos que Halliday vuelve a negar que la cuestión sea una hostilidad al islam, pero, como hemos visto, en su *El islam y el mito del enfrentamiento* sostenía eso mismo —más matizado—, y lo contrario. Parece que finalmente se decantó por esta última posición, pero la manera que tiene de justificar esa postura resulta muy discutible: el hecho de que el islam no sea el enemigo hoy —también es discutible que lo fuera realmente en el pasado, otra cosa es que fuera *percibido* como tal—, no invalida que se pueda hablar de islamofobia, puesto que de lo que se trata no es de si el islam es o no una amenaza, sino de si es *percibido* como tal por determinadas personas, y es a esa percepción del islam como amenaza a lo que algunos dan el nombre de “islamofobia”.

Por otra parte, también cabría apuntar que tampoco es cierto que no se esté atacando al islam como religión o a sus símbolos, como Mahoma y el Corán. Quizás cuando Halliday estaba escribiendo este artículo no habían aparecido libros en los que la hostilidad hacia Mahoma o el Corán ocupara un lugar central, pero hoy ciertamente los hay, como veremos en la segunda parte de esta tesis doctoral.

⁴⁰ Halliday, Fred: "Islamophobia reconsidered", en *Ethnic and Racial Studies*, vol. 22, nº 5 (septiembre de 1999), pp. 892-902.

También para Halliday el término “islamofobia” reproduce la distorsión de que, efectivamente, hay un islam hacia el que puede dirigirse el odio. «Esto no sólo sirve para oscurecer la diversidad, sino que también juega a favor de aquellos, dentro de las comunidades musulmanas, que desean replicar a ese ataque ofreciendo su propia y selectiva interpretación de la tradición, ya sea en cuanto a las mujeres, los derechos de libertad de expresión, el derecho a renunciar a la religión o cualquier otro»⁴¹. En definitiva, Halliday ve en la utilización de este término razones de conveniencia política dentro de ciertos sectores de las comunidades musulmanas.

Efectivamente, el término islamofobia reproduce la idea de que existe un islam único hacia el que dirigir el odio, pero la cuestión es que el islamófobo parte de esa idea de que hay un islam único, que se puede conocer fácilmente a través de una lectura literal del Corán y de una visión selectiva y a-histórica del pasado. No es que con la utilización del término islamofobia se afirme la existencia de *un solo* islam, es que con él se describe la visión esencialista del islamófobo. Por otra parte, con esta misma objeción que pone Halliday a la utilización del término “islamofobia” se podría, por ejemplo, desechar el término antisemitismo porque reproduce la idea de que existe una raza semita; o incluso el término *anti-Muslimism* que el mismo Halliday propone porque reproduce la idea de que existe un tipo único de musulmán o de comunidad musulmana contra quien dirigir el odio.

Finalmente, según Halliday:

El término “islamofobia” también amenaza la posibilidad del diálogo basado en principios universales. Sugiere, (...), que la solución se encuentra en mayor diálogo, construcción de puentes, respeto hacia la otra comunidad: pero esto inevitablemente corre el riesgo de denegar el derecho, o la posibilidad, de la crítica a las prácticas de aquellos con los que uno está dialogando. No sólo aquellos que, sobre el terreno de los derechos humanos, ponen objeciones a elementos de la tradición islámica u otra, y a la actual retórica, sino también a aquellos que amenazan las lecturas conservadoras desde dentro, pueden ser más fácilmente clasificados como islamófobos.⁴²

En cuanto a esta objeción acerca del uso político —para deslegitimar cualquier tipo de crítica, principalmente— que se le puede dar al término islamofobia, ciertamente, con el término “anti-musulmanismo” no dejaría de pasar lo mismo. De

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid.

hecho, sucede igual con el término antisemitismo: hay quien lo usa, por ejemplo, para deslegitimar cualquier crítica al estado de Israel o a las políticas llevadas a cabo por su gobierno.⁴³ Ahora, el hecho de que existan grupos que utilizan esos términos con una motivación política, no significa que no exista antisemitismo o islamofobia, o que sólo sean un invento de esos grupos. Otra cosa es, además de si existen, en qué grado existen, porque aunque se puede aceptar su existencia, también es cierto que esos mismos grupos tienden a inflar su importancia artificialmente para crear la sensación de que la comunidad de la que se dicen representantes está bajo amenaza, es una fortaleza asediada. Con ello buscan cohesionar la comunidad y ganar apoyo como “los defensores”, como “los salvadores”.

En definitiva, podemos decir que la aportación de Halliday al debate en torno al término islamofobia, y más en general, respecto a las formas de rechazo y hostilidad hacia los musulmanes, resulta, a pesar de las objeciones que hemos señalado, muy valiosa. De ella se pueden rescatar principalmente dos cosas: la diferenciación entre discurso y sentimiento de hostilidad, por un lado, y lo confuso que resulta la utilización del término islamofobia cuando de lo que se está hablando es de una forma de rechazo hacia una población determinada —identificada como musulmana— y no hacia una fe religiosa, sobre todo porque este rechazo hacia esa población se puede legitimar, no sólo en base a la religión, sino también en base a otras referencias como la “cultura” o las “costumbres”.⁴⁴

Estas aproximaciones pioneras de Halliday no tuvieron continuación entre otros académicos hasta que el término empezó a ganar presencia pública tras el 11 de septiembre de 2001. Desde esa fecha han existido diversos intentos de definición. Repasaremos algunos de ellos.

En principio, la gran mayoría de los autores se decantan por considerar la islamofobia una conjunción de rechazo hacia los inmigrantes “musulmanes” y de miedo, desprecio y rechazo hacia el islam. Vincent Geisser, por ejemplo, considera que

⁴³ Pasa igual con ciertos movimientos nacionalistas que califican de anti-vasco, anti-catalán, anti-español, anti-americano, etc., a cualquiera que se sitúe en una posición crítica con respecto a su ideario o/y política.

⁴⁴ Aunque también es cierto que hay quien fundamenta su visión en la idea de que cultura, religión, costumbres... todo está unido en el islam, y que, por lo tanto, cualquier crítica a una costumbre o una tradición, forma parte de una crítica general al islam. En esto posiblemente estarían de acuerdo islamófilos e islamófobos.

(...), la islamofobia no es simplemente una transposición del racismo anti-árabe, anti-magrebí y contra los jóvenes de los barrios periféricos: también es una *religiofobia*. Ciertamente se puede combinar con formas de xenofobia más tradicionales, pero se desarrolla de manera autónoma, lo que explica que ciertos actores arabófilos sean también «islamófobos» en potencia.⁴⁵

En esas líneas Geisser muestra que su acercamiento a la islamofobia está totalmente influido por el debate en torno al islam y los musulmanes tal y como se ha desarrollado en Francia, renunciando así a entender la islamofobia como fenómeno global. La consideración de que la islamofobia es también una «*religiofobia*» evidencia que Geisser considera la islamofobia como un atributo exclusivo de cierta elite intelectual “laicista”, que es precisamente la que ocupa la mayor parte de su libro. Al restringir la islamofobia a la que no es más que una de sus posibles manifestaciones, Geisser concluye que sería un fenómeno influido por la secularización:

(...) [la nueva islamofobia] no se reduce a la reactualización permanente de un conflicto teológico que opone el Occidente cristiano al Oriente arabo-musulmán sino que es en gran medida el producto de la secularización del pensamiento occidental. En ese sentido, constituye un racismo anti-musulmán profundamente «moderno» que toma cuerpo en una ideología racista postrevolucionaria (el anti-mahometanismo y la arabofobia de Renan), que evoluciona progresivamente hacia un universalismo conquistador y misionero.⁴⁶

Discursos dirigidos contra el islam y los musulmanes desde una perspectiva profundamente religiosa —católica, protestante o hindú⁴⁷, por ejemplo— quedarían fuera del marco propuesto por Geisser. Ni siquiera podríamos considerar que, siguiendo su propuesta de diferenciar una «vieja» de una «nueva» islamofobia, estos casos de islamofobia confesional pertenecerían al viejo tipo de islamofobia, puesto que Geisser sitúa esa «vieja» islamofobia exclusivamente en el periodo colonial francés en Argelia. Además, tal caracterización implicaría que, efectivamente, existe una diferencia fundamental entre el antiguo discurso anti-islámico y la islamofobia, y esta diferencia no vendría dada por el hecho de la inmigración, sino porque la islamofobia se sostendría desde un punto de vista laicista.

⁴⁵ Geisser: *La nouvelle islamophobie*, p. 11.

⁴⁶ Ibid., p. 21.

⁴⁷ Al caso del discurso antiislámico hindú Fred Halliday dedica unas páginas muy interesantes. Véase Halliday: *El Islam y el mito del enfrentamiento*, pp. 229-236.

En definitiva, la propuesta de Geisser de diferenciar dos islamofobias, una «vieja» y una «nueva», aun cuando resulta interesante, resulta muy discutible en cuanto a con qué identifica ambos tipos, y en cuanto a con qué identifica las causas del surgimiento de una «nueva islamofobia».

Alain Gresh, editor de *Le Monde Diplomatique*, por su parte, en un pequeño artículo reproducido en diversos sitios de internet, se muestra favorable a la utilización del término islamofobia, a pesar de que es consciente de sus ambigüedades, y a pesar de que diversos autores franceses se muestran contrarios a su utilización al considerar, como decíamos al principio de este apartado, que se trata de una forma de censurar cualquier forma de crítica al islam. Para evitar cualquier ambigüedad, se pregunta Gresh, ¿no sería mejor hablar de racismo? Sin embargo, considera que el término islamofobia resulta útil para referirse a formas de rechazo hacia el islam y los musulmanes, basadas en la «estigmatización de toda una comunidad, remitida a su “identidad” musulmana, que sería “natural”, “biológica”». Para Gresh, esta amalgama entre religión y comunidad resultaría errónea, desde el momento en que se considera como “musulmanes” incluso a aquellos que no creen o no otorgan ningún peso a la religión. En definitiva, según este autor, la islamofobia vendría a designar una conjunción del racismo anti-árabe y anti-magrebí con «la idea de una “amenaza” internacional» representada por el islam.⁴⁸

Uno de los más interesantes esfuerzos por contextualizar y explicar la islamofobia ha sido llevado a cabo por Pnina Werbner.⁴⁹ Esta autora se pregunta si la islamofobia es un tipo nuevo de rechazo, y si, como tal, requiere una nueva legislación para hacerle frente. El artículo parece haber sido escrito al calor del debate abierto en Reino Unido acerca de la nueva legislación anti-discriminación que el Gobierno de Tony Blair había propuesto, y que se materializaría en la *Racial and Religious Hatred Bill* de 2006 a la que nos hemos referido anteriormente. Werbner considera que un tipo nuevo de legislación no resulta necesario, puesto que la islamofobia puede considerarse un tipo de «nuevo racismo» o «racismo diferencialista». Este «nuevo racismo», además, no sería más que la «fachada» que ocultaría un proceso de construcción del Otro como

⁴⁸ Gresh: "À propos de l'islamophobie".

⁴⁹ Werbner, Pnina: "Islamophobia: incitement to religious hatred - legislating for a new fear?" en *Anthropology Today*, vol. 21, nº 1 (febrero de 2005), pp. 5-9.

«amenaza a la pureza y orden de la nación, el *ethnos*, contemplada como comunidad moral. Desde esta perspectiva, solo habría un racismo, que se disfraza de forma oportunista bajo una variedad de discursos y códigos públicamente aceptables, haciendo uso de los símbolos sagrados de la nación».

Para explicar cómo funciona este «nuevo racismo» Werbner distingue tres lógicas diferentes: la de la «auto-purificación», que conllevaría la expulsión física del Otro; la de la «subordinación», que conllevaría su explotación como fuerza de trabajo; y la de la «asimilación», que conllevaría la destrucción de la cultura del Otro. Estas tres lógicas se emplearían ante tres tipos diferentes de Otro que responderían a tres «arquetipos» diferentes: la lógica de la «auto-purificación» respondería a la amenaza representada por «la bruja»; la lógica de la «subordinación» a la amenaza del «esclavo»; y la lógica de la «asimilación» a la amenaza del «Gran Inquisidor». Mientras, por ejemplo, el arquetipo de «la bruja» y la lógica a él asociada respondería a la forma en la que fueron tratados los judíos de Europa, el arquetipo del «esclavo» y la lógica de la «subordinación» respondería a cómo fueron tratados, por ejemplo, los negros en Norteamérica. Los musulmanes, tal y como son representados por la islamofobia, responderían al arquetipo del «Gran Inquisidor», y la lógica racista que trataría de conjurar esa amenaza sería la de la «asimilación»: desde la perspectiva islamófoba, «el Gran Inquisidor islámico — dice Werbner— no es una amenaza oculta y asimilada como fue el Judío; no es servil y bestial como el esclavo negro. Es sincero, moralmente superior, abiertamente agresivo, niega la validez de otras culturas (...). Es una figura construida por elites temerosas que puede sin embargo legitimar formas mucho más primitivas de racismo biológico. Las imágenes anti-fundamentalistas proveen a estos racistas de un discurso legitimador contra los musulmanes, específicamente, al que pueden unirse los epítetos más usuales dirigidos contra cualquier grupo racializado —que son sucios, promiscuos, licenciosos, violentos, etc.—». En definitiva, dice Werbner, «lo que asusta del islam es la manera en la que evoca el espectro de la cristiandad puritana, de la cruzada moral, de las guerras de religión europeas, de las Cruzadas, la Inquisición, el ataque hacia la sociedad permisiva».

El intento de definición y explicación de la islamofobia que realiza Werbner resulta muy interesante, pero la autora parece considerar, como Geisser, que la islamofobia es patrimonio exclusivo de cierta elite intelectual laicista, lo que es bastante discutible. Es muy cierto que esa visión existe, pero reducir toda islamofobia a esa

variante resulta ser una simplificación del problema. Como decíamos arriba, si aceptáramos esa simplificación, ¿cómo explicar la islamofobia de, por ejemplo, ciertos miembros de la jerarquía de la Iglesia Católica o la Ortodoxa, o de ciertas Iglesias evangélicas?⁵⁰

También resulta discutible el arquetipo del «Gran Inquisidor» como el arquetipo al que, según Werbner, serían reducidos todos los musulmanes. Desde luego, no resulta muy útil cuando se analiza la islamofobia de autores vinculados a movimientos tradicionalistas católicos o a fundamentalistas cristianos —por citar dos ejemplos—. En todo caso, ¿no tienen suficiente entidad e historia arquetipos como “el musulmán”, “el sarraceno”, “el moro”? ¿Es necesario remitirse a otro?

Nina G. Schiller, que sigue en gran medida las ideas de Verena Stolcke sobre el «nuevo racismo»,⁵¹ considera que la islamofobia es una variante del pensamiento racial. Esto está claro, dice, cuando uno escucha los discursos de determinados políticos, intelectuales y medios de comunicación en los que aseguran que los musulmanes residentes en Europa son tan diferentes de “nosotros” que son inasimilables. «¿Cómo — pregunta Schiller— asumen que a esos “temidos” Otros les falta la capacidad de cambio? ¿Por qué asumen que la línea de demarcación que permite a uno detectar esa diferencia amenazadora es dónde han nacido los ancestros de uno? La retórica anti-islámica que está tomando fuerza en Europa es simultáneamente un discurso sobre la religión y un discurso racial sobre la cultura. (...) El mismo concepto de “diferencias inmutables”, (...), se construye sobre una visión histórica de la diferencia cultural como producto de una esencia biológica».⁵²

⁵⁰ Sobre la islamofobia en algunas Iglesias evangélicas véase Cimino, Richard: “«No God in common»: American evangelical discourse on Islam after 9/11”, en *Review of Religious Research*, vol. 47, n° 2 (diciembre de 2005), pp. 162-174; Kidd, Thomas S.: *American Christians and islam. Evangelical culture and Muslims from the Colonial period to the Age of Terrorism*, Princeton, Princeton University Press, 2009; Stockdale, Nancy L.: “«Citizens of Heaven» versus «the Islamic Peril»: the anti-Islamic Rhetoric of Orlando's Holy Land Experience since September 11, 2001”, en *American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 21, n° 3 (verano de 2004), pp. 89-109. Sobre la islamofobia en la Iglesia Ortodoxa rusa véase Verkhovsky, Alexander: “Who is the enemy now? Islamophobia and antisemitism among Russian Orthodox nationalists before and after September 11”, en *Patterns of Prejudice*, vol. 38, n° 2 (junio de 2004), pp. 127-143. Sobre la islamofobia en la Iglesia Ortodoxa serbia véase Sells: “The construction of islam in Serbian Religious mythology and its consequences”, en; Zubcevic: “Pathology of a literature: some roots of Balkan islamophobia”. Hasta donde yo se, no existe ningún estudio dedicado a la islamofobia en la Iglesia católica. Para una postura islamófoba católica véase capítulo 8.

⁵¹ Véase más adelante, pp. 128-129.

⁵² Schiller: “Racialized nations, evangelizing christianity, police states, and imperial power: missing in action in Bunzl's new Europe”.

Esta idea de que la islamofobia se comprende mejor como un “nuevo racismo”, un “racismo cultural”, ya fue manejada a finales de los años 90 por Tariq Modood. En la introducción a una obra colectiva editada en colaboración con Pnina Werbner, Modood afirmaba, contra quienes consideraban que la islamofobia era producto de una ideología que pervivía en Europa desde las Cruzadas:

La islamofobia en cuestión es más como el antisemitismo que como el antijudaísmo. Es más una forma de racismo que una forma de intolerancia religiosa, aunque quizás sea descrito mejor como una forma de racismo cultural, en reconocimiento del hecho de que el grupo víctima, los musulmanes, son identificados por su falta de ascendencia europea, por no ser blancos, y por su cultura percibida, y que el prejuicio contra cada uno de esos aspectos interactúa con los demás y refuerza el prejuicio contra ellos. Más aún, al menos en Gran Bretaña, los cristianos devotos tienen menos tendencia a expresar prejuicios contra los musulmanes que los nominalmente cristianos o los agnósticos/ateos.⁵³

Para Modood, la islamofobia era algo nuevo, por lo tanto, vinculado a una forma de racismo, el “racismo cultural”, que, por ello, era más parecida al antisemitismo que al antijudaísmo, identificado aquí como una forma de «intolerancia religiosa». Sin embargo, esa diferenciación entre antisemitismo y antijudaísmo, en los términos en los que se establece en este texto es, como se verá, discutible. Pero, en todo caso, si la islamofobia es algo diferente a esa «ideología de las Cruzadas» de la que hablaba Modood, ¿cómo llamar a esa ideología de las Cruzadas? Por otra parte, como también veremos en la segunda parte, la idea de que los cristianos devotos son menos proclives a expresar prejuicios contra los musulmanes es también discutible. Muy al contrario, la islamofobia puede ser manejada por personas con un *background* idológico o religioso muy variado.

Finalmente nos vamos a referir a la propuesta de definición realizada por Christopher Allen, que es posiblemente el autor que más ha reflexionado sobre el tema. Este autor, tras desechar, como hemos visto, la propuesta de definición del Runnymede Trust, ha tratado de aportar la suya propia. Allen considera que la islamofobia es «una ideología, similar en teoría, función y objetivo al racismo y otros fenómenos similares», que sostiene y perpetúa imágenes negativas sobre el islam y los musulmanes, con raíces históricas, lo cual no significa que exista necesariamente una continuidad directa entre

⁵³ Modood y Werbner, (eds.): *The politics of multiculturalism in the new Europe: racism, identity, and community*, p. 4.

pasado y presente. Esas imágenes determinan la forma en la que el pensamiento sobre el islam y los musulmanes se construye e influye en las relaciones sociales. En cualquier caso, para considerar un fenómeno como islamofobia un elemento “musulmán” o “islámico” debe estar presente, ya sea de manera implícita o explícita.⁵⁴

El debate en torno al significado de la islamofobia y a su situación dentro de las diferentes formas de racismo y xenofobia continúa estando lejos de haberse cerrado. Algunos autores todavía prefieren, por ejemplo, hablar de «racismo anti-musulmán»⁵⁵ o «racismo anti-árabe».⁵⁶

Efectivamente, el término islamofobia, como el término antisemitismo, como el mismo término racismo, son utilizados de forma confusa. Más aún cuando pasan a formar parte del lenguaje utilizado cotidianamente por millones de personas. Lo único que podemos hacer es dejar bien claro a qué nos estamos refiriendo cuando hablamos de islamofobia, antisemitismo, etc. En todo caso, por lo que respecta a la islamofobia, lo que está claro es que dos componentes están presentes, la visión negativa del islam, por un lado, y el rechazo, la discriminación, el racismo hacia los musulmanes, por otro. La relación que se establece entre ambos es lo problemático, lo que necesita ser investigado con más profundidad.

⁵⁴ Allen: *Islamophobia: contested concept in the public space*, p. 301.

⁵⁵ Fekete, Liz: "Anti-Muslim racism and the European security state", en *Race & Class*, vol. 46, nº 1 (julio de 2004), pp. 3-29.

⁵⁶ Salaita, Steven George: "Beyond orientalism and islamophobia: 9/11, anti-Arab racism, and the mythos of National pride", en *CR: The New Centennial Review*, vol. 6, nº 2 (invierno de 2006), pp. 245-266.

Capítulo 3.

Islamofobia: ¿desde cuándo?

Si efectivamente existe una visión fóbica del islam y los musulmanes una de las primeras preguntas que surgen es: ¿desde cuando existe? Como hemos visto, el término empieza a popularizarse en los años noventa porque existe una realidad específica en Reino Unido que lo propicia. Sin embargo, parece que el término, en un principio, se puso en circulación para dar cuenta de la existencia de unas prácticas de rechazo y discriminación hacia la población inmigrante pakistaní, marroquí, bangladeshí, etc., en tanto que “musulmana”, no por la existencia de una visión fóbica del islam. Esto explica la insistencia de Fred Halliday en señalar que no se trataba de un discurso sobre el islam, sino de un discurso sobre los inmigrantes “musulmanes”, de ahí que, a su entender, el término islamofobia no resultara afortunado. Más tarde, sobre todo tras los atentados del 11 de septiembre, cuando empieza a proliferar un discurso fóbico sobre el islam —ya no sólo sobre los “musulmanes”—, el término se emplea indistintamente para referirse a ambos fenómenos. Esto, indudablemente, complica la tarea de entender y situar históricamente el fenómeno.

Efectivamente, si tomamos en consideración la primera acepción del término islamofobia —como rechazo hacia la población inmigrante “musulmana”—, cabría restringir el fenómeno a un periodo histórico muy concreto —entre los años 50 del siglo pasado y la actualidad—. Sin embargo, la cuestión se complica más si tenemos en cuenta que el contacto entre no musulmanes y musulmanes no es, evidentemente, algo que se produzca por primera vez en la historia tras la Segunda Guerra Mundial. A lo largo de muchos siglos ha existido contacto entre ambas poblaciones, ¿ha existido también islamofobia, en su primer sentido, antes de que comenzara el proceso de inmigración de la posguerra?

Por el contrario, si nos remitimos a su segunda acepción —como fobia y/u odio al islam— entonces el fenómeno tampoco podría restringirse a ese periodo de posguerra: como se verá, el islam ha sido percibido como una amenaza prácticamente desde el mismo momento en el que las tropas árabes conquistan Siria en el siglo VII. ¿Eran esas antiguas formas de percepción del islam como amenaza islamofobia?

Finalmente, si consideramos que la islamofobia aúna las dos acepciones —es miedo al islam y es rechazo hacia los musulmanes—, nos encontramos con el mismo dilema: ¿desde cuándo existe? Además, surgen otras preguntas, como: ¿existe una relación de necesidad entre el miedo al islam y el rechazo a los musulmanes? ¿Pueden darse de forma independiente o el miedo al islam implica necesariamente el rechazo hacia los musulmanes? Y en el caso de que así sea, ¿siempre ha sido así?

Desgraciadamente, hasta la fecha no existe ningún estudio que haya tratado de periodizar la islamofobia. De hecho, la historia de la islamofobia está por escribir. Esto no significa, desde luego, que no existan trabajos sobre las visiones que en Europa se han tenido del islam a lo largo de los últimos trece siglos. Al contrario, existe abundante literatura sobre el tema. Lo que sucede es que ninguna de esas obras ha estudiado el tema a partir de la noción de islamofobia, ni se ha centrado exclusivamente en el estudio de la visión del islam como amenaza. Por ello, en las siguientes páginas, en lugar de estudiar la periodización histórica que de la islamofobia han podido proponer los diferentes autores —cosa que, como digo, no existe—, haremos un repaso a algunos de los más importantes estudios que se han realizado sobre la imagen del islam en Europa a lo largo de la historia. A partir de ellos trataremos de identificar si entre las diferentes visiones del islam existe alguna que pueda recibir el calificativo de islamófoba.

En cualquier caso, como digo, si ha existido islamofobia antes de las últimas décadas, lo primero que resulta evidente es que, hasta no hace mucho, en raras ocasiones había sido llamada islamofobia.¹ En el anterior capítulo apuntamos que el uso de ese término es raro hasta hace bien poco. Incluso en los años noventa el término todavía no era empleado de forma general para referirse a ese fenómeno. Por ejemplo, en un trabajo como *Cubriendo el islam*, de Edward Said —cuya segunda edición en

¹ La Commission on British Muslims and Islamophobia, por ejemplo, sostiene que han existido diferentes «islamofobias» desde el siglo VIII, por lo que el término “islamofobia” sería «una nueva palabra para un viejo miedo». Véase Commission on British Muslims and Islamophobia: *Islamophobia: Issues, challenges and action*, p. 7.

inglés, sobre la que está basada la edición en castellano, es de 1997—, en el que se recogen una buena cantidad de ejemplos de este tipo de visión, el término no se utiliza. Said habla, por ejemplo, de «una beligerante hostilidad», «una estereotipización», de «maliciosas generalizaciones», habla de «denigración», de «un discurso insultante»; en una ocasión llama a Daniel Pipes «un ferviente antimusulmán»; habla de «representaciones de un islam monolítico, iracundo, amenazador y conspirador», de «una guerra cultural contra el islam», de «demonizar y deshumanizar a una cultura», de «la estigmatización y la acumulación de odiosos insultos», de «un discurso racista», pero no utiliza el término islamofobia.² Resulta verdaderamente extraño que Said no utilice ese término en 1997³ cuando en una conferencia dictada en 1985, “Orientalism reconsidered”, ya lo había utilizado.⁴

Recordemos que Said utilizaba el término “islamofobia” y consideraba que existía una conexión entre el fenómeno de la islamofobia y el del antisemitismo. Como vimos en su momento, un tipo parecido de conexión ya había sido apuntada por Said en *Orientalismo*, solo que el lugar de la islamofobia era ocupado por el orientalismo.⁵ Si en 1978 la conexión se establecía entre orientalismo y antisemitismo, unos años después se establecía entre islamofobia y antisemitismo. Said sitúa la islamofobia donde antes colocaba al orientalismo, sin necesidad de dar más explicaciones, ¿significa eso que Said consideraba que el orientalismo y la islamofobia eran lo mismo? Resulta difícil saberlo, pero, en todo caso, este intercambio de papeles entre el orientalismo y la islamofobia apunta hacia una cuestión importante en el debate: ¿cuál es exactamente el papel del orientalismo en la construcción de esa visión fóbica del islam? Y esto nos lleva a formular la pregunta de manera más general: si esa visión fóbica existe, ¿qué lugar ocupa entre las diferentes visiones que del islam se han tenido en Europa y

² Said, Edward W.: *Cubriendo el islam: cómo los medios de comunicación y los expertos determinan nuestra visión del resto del mundo*, 1, Barcelona, Debate, 2005 [2ª ed. Nueva York, 1997], pp. 33, 34, 40, 51, 53, 59 y 60.

³ Aunque la edición original de *Cubriendo el islam* es de 1981, su segunda edición (1997) contiene material nuevo y la introducción (1996) está escrita expresamente para esa nueva edición. Tampoco lo utiliza en su epílogo a *Orientalismo* escrito en 1994: Said: *Orientalismo*, pp. 433-462.

⁴ Idem: “Orientalism reconsidered”. Véase más arriba p. 41.

⁵ Idem: *Orientalismo*, p. 53. Véase más arriba, p. 40.

Norteamérica⁶ a lo largo de la historia? Y, finalmente, si no era llamada islamofobia, ¿cómo era llamada?

Los académicos vienen preocupándose por el estudio de las formas en las que el islam ha sido percibido a lo largo de la historia en Europa y Norteamérica desde hace relativamente poco. Si bien es cierto que el citado libro de Etienne Dinet y Sliman ben Ibrahim puede ya incluirse en la nómina de los trabajos dedicados a este asunto, no es hasta mediados del siglo XX cuando toda una corriente académica empieza a preocuparse por las maneras de ver a los “otros” en Europa y Norteamérica, principalmente. Dos acontecimientos históricos influyeron sin duda para que esta corriente tomara fuerza: el Holocausto y la descolonización.

Una de las consecuencias que para la Academia tuvo el Holocausto judío durante la Segunda Guerra Mundial fue que sirvió como acicate para poner en cuestión las formas en las que las minorías étnicas o racializadas, los extranjeros, los marginados, habían sido representados a lo largo de la historia. Si bien el estudio y la denuncia del racismo y el antisemitismo habían comenzado ya antes de que comenzara el exterminio sistemático de los judíos de Europa, tras el Holocausto la cantidad de literatura escrita sobre el tema ha sido inmensamente superior —un dato: en la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos sólo el 7% de los materiales catalogados con la materia “antisemitismo” tienen una fecha anterior a 1945, y algo muy semejante ocurre con la materia “racismo”—. Trabajos de la talla de *Los orígenes del totalitarismo* (1951), de Hannah Arendt, o la monumental *Historia del antisemitismo* (1955-1977) de Léon Poliakov,⁷ son buena prueba del nuevo rumbo tomado por la Academia tras la guerra. Pero la crítica y la denuncia de esas formas de ver a los judíos afectaban incluso a la misma Academia, cuyo papel a la hora de representar a los judíos había resultado

⁶ Resulta evidente que se puede reconstruir también la historia de las diferentes percepciones que del islam se han tenido en otras partes del Planeta, incluso en el llamado “mundo islámico”, pero aquí nos remitiremos sólo a los casos de Europa y Norteamérica, los más estudiados.

⁷ Arendt, Hannah: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 2004 [1ª ed. Nueva York, 1951]; Poliakov: *Historia del antisemitismo. El siglo de las luces*; Poliakov: *Historia del antisemitismo. La emancipación y la reacción racista*; Poliakov: *Historia del antisemitismo. La Europa suicida*; Poliakov: *Historia del antisemitismo. De Cristo a los judíos de las cortes*; Poliakov: *Historia del antisemitismo. De Mahoma a los marranos*.

fundamental a la hora de legitimar algunas formas de antisemitismo, especialmente durante el régimen nacional-socialista alemán.⁸

Por otro lado, el proceso de descolonización, que tuvo lugar principalmente tras la Segunda Guerra Mundial, y la consiguiente popularidad de ideologías vinculadas al anti-colonialismo entre cierta parte de la elite intelectual y política europea y norteamericana, propició que se comenzaran a producir obras dedicadas al estudio de la construcción de la imagen del “salvaje”, de las “razas sometidas”, del “oriental”, etc. A esto hay que unir el surgimiento del Movimiento por los Derechos Civiles en Estados Unidos y la expansión del movimiento feminista —y poco después el movimiento homosexual—; toda una serie de movimientos que ponían en cuestión la hegemonía del “hombre blanco” sobre las mujeres y los “pueblos sometidos”, no sólo en lo que respecta a su hegemonía social y política, sino también en lo que respecta a su hegemonía sobre la forma de representación del mundo: el mundo era en gran parte interpretado a partir de una visión masculina, heterosexual y blanca (y burguesa, desde una perspectiva marxista), una interpretación realizada en función de la posición y los intereses de esta parte de la población, y en tanto tal, resultaba muy discutible.⁹

En definitiva, ya sea como reacción ante los crímenes nazis, ya sea por influencia del anti-colonialismo, de lo que se trataba entonces era de analizar y criticar esa visión del mundo, en concreto de analizar y criticar la imagen del Otro —judíos, mujeres, asiáticos, negros, homosexuales, marginados, musulmanes, etc.— creada por el “hombre blanco”. Entre esos análisis y críticas se encuentran los dedicados a la forma en la que desde Europa y Estados Unidos se ha construido una determinada imagen del islam y los musulmanes.

El tema se ha estudiado normalmente utilizando como fuentes los textos escritos por —dependiendo de la época estudiada— clérigos, viajeros, diplomáticos, cronistas, antropólogos, historiadores, orientalistas, intelectuales, periodistas, etc. En definitiva, el

⁸ Ya desde el mismo final de la Segunda Guerra Mundial parte de la Academia alemana fue denunciada como copartícipe en el proceso de “problematización” y demonización de los judíos por Max Weinreich. Véase Weinreich, Max: *Hitler's professors: the part of scholarship in Germany's crimes against the Jewish people*, New Haven, Yale University Press, 2005 [1ª ed. Nueva York, 1946]. Véase también: Ericksen: *Theologians under Hitler: Gerhard Kittel, Paul Althaus, and Emanuel Hirsch*; Koonz: *La conciencia nazi*; Steinweis: *Studying the Jew*.

⁹ Sobre el replanteamiento de los discursos sobre el Otro tras la Segunda Guerra Mundial ver Bessis, Sophie: *Occidente y los otros. Historia de una supremacía*, Madrid, Alianza Editorial, 2002 [1ª ed. París, 2001], pp. 74-89.

objeto principal de estudio ha sido la visión de una cierta parte de la elite intelectual. Esta es la perspectiva por la que han optado la gran mayoría de los autores, independientemente de la época estudiada. Desde los trabajos dedicados a la Edad Media y los siglos XVI y XVII, hasta los dedicados a periodos más recientes, la perspectiva adoptada ha sido siempre esa: el estudio de esa imagen tal y como es recogida en los textos escritos por la elite letrada. Esto es necesariamente así en el caso de los estudios dedicados al orientalismo de los siglos XIX y XX, una de cuyas características principales es la de ser una disciplina elitista. Pero también es la perspectiva adoptada por la mayoría de los estudios dedicados a las visiones del islam que se tienen en la Europa y Norteamérica actuales, cuyo objeto principal de estudio han sido los medios de comunicación.

Sin embargo, esta limitación en las fuentes utilizadas no ha impedido a algunos autores generalizar haciendo extensible a “Occidente”, a “Europa”, al “Occidente medieval”, a “España”, a “los occidentales”, a “los españoles”, etc., percepciones o visiones del islam que, atendiendo a las fuentes utilizadas, sólo se podrían atribuir a esa elite intelectual —o, según los casos, una parte de ella—.

Se podría suponer que el resto de la población, supuestamente inmersa en el mismo universo cultural que esa elite, influida por ella a través de la Iglesia, la clase política, la Academia o los medios de comunicación —según el momento histórico—, no podría dejar de compartir esas mismas percepciones. Se podría suponer, pero, por lo que respecta al periodo anterior al siglo XX, difícilmente se podría probar.¹⁰ Lo más honesto que se podría decir a este respecto es que no sabemos cuáles eran las percepciones que los europeos del Medioevo, el Renacimiento, y en realidad hasta que empiezan a surgir los métodos de análisis de las actitudes de la población —periodo además que viene a coincidir precisamente con el momento en el que las elites intelectuales tienen más posibilidades de influir sobre el resto de la población a través de los medios de comunicación de masas, la educación universal obligatoria, etc.—, tenían del islam.

¹⁰ Imaginemos por un momento que se estudiara cuál ha sido la visión que “los europeos” han tenido del cristianismo a partir sólo de la visión de los teólogos cristianos, y sin consultar, por ejemplo, las fuentes inquisitoriales: nos quedaríamos sin saber que, bajo esa visión “oficial” pervivían muchas otras visiones “heterodoxas”, visiones diferentes al fin y al cabo. Algo muy parecido pasa con el estudio las visiones del islam.

En buena medida, alrededor de esa mencionada tendencia a la generalización giran algunas de las críticas que este tipo de estudios han recibido, ya que, mientras están dedicados a discutir y criticar las visiones monolíticas, estereotipadas y a-históricas de los “otros”, corren el riesgo de tender hacia la construcción de una imagen igualmente monolítica, estereotipada y a-histórica de “Occidente”, del “hombre blanco”, del “europeo”, del “cristiano”. Por ejemplo, resulta difícil de entender que un autor como Edward Said, en un libro como *Orientalismo*, dedicado precisamente a denunciar ese tipo de generalizaciones —que, por ejemplo, se declara «radicalmente escéptico respecto a designaciones categóricas, tales como Oriente y Occidente»¹¹—, y basado en un corpus de fuentes limitado estrictamente a esa elite intelectual, se permita luego realizar afirmaciones de este tipo:

Para cualquier europeo del siglo XIX —y creo que se puede decir casi sin excepciones— el orientalismo era este sistema de verdades, verdades en el sentido que Nietzsche da a la palabra. Es por tanto exacto que todo europeo en todo lo que podía decir sobre Oriente era, en consecuencia, racista, imperialista y casi totalmente etnocéntrico. Parte de la mordaz acusación que está contenida en estos calificativos quedará atenuada si recordamos que las sociedades humanas, al menos las culturas más avanzadas, raramente han ofrecido al individuo algo diferente que imperialismo, racismo y etnocentrismo a la hora de tratar con las “otras” culturas.¹²

Una generalización de este tipo, que no se apoyaba en nada, sería seguramente denunciada por Said si estuviera referida a “los orientales” o a “los musulmanes”. En ella el ser racista, imperialista, etnocentrista, etc., se convierte prácticamente en un atributo más del ser europeo. En la segunda parte del argumento, lejos de matizarse la generalización, se amplía más aún, puesto que convierte esos atributos, siguiendo una lógica determinista extrema, en algo prácticamente consustancial al ser humano. Realizar tales afirmaciones es una cosa, otra muy distinta es probarlas, y Said no las sustenta en nada —una forma de proceder que, precisamente, constituye una de las principales críticas al modo de trabajar del orientalismo—. Esta tendencia a la generalización ha sido precisamente uno de los aspectos más criticados de este tipo de obras.¹³

¹¹ Said: *Orientalismo*, p. 435.

¹² Ibid., pp. 274-275.

¹³ Y no solo por lo que respecta a los estudios sobre la visión del islam, sino también por lo que respecta a los estudios sobre el antisemitismo, alguno de los cuales también maneja una visión del

Otro ejemplo de esta forma de proceder lo encontramos en el libro de Ron Barkai *Cristianos y musulmanes en la España medieval*. En esta obra no faltan los juicios de valor acerca de lo que un musulmán o un cristiano debería pensar sobre el Otro —como por ejemplo cuando considera que «es dudoso que un musulmán» pudiera haber escrito cierto capítulo de la crónica de al-Razi porque sitúa a un personaje cristiano como miembro de una «cierta comunidad de destino»—. ¹⁴ Esperar de un autor musulmán o cristiano que piense de tal o cual forma, por el simple hecho de que puede ser identificado como musulmán o cristiano, implica el manejo de una idea preestablecida de cómo deben pensar musulmanes y cristianos, lo que pueden o no pueden decir. La conclusión lógica de esta forma de proceder es que, en el caso de que ciertos musulmanes o cristianos no se amolden a esa idea preestablecida, es lícito dudar de su identidad como musulmanes o cristianos.

Esto puede comprobarse cuando, un poco más adelante, afirma —refiriéndose a la diferencia entre lo que dice Ibn al-Qutiya y lo que supuestamente debería pensar un árabe—, que «las concepciones de los árabes andaluces eran totalmente distintas» ¹⁵. Uno se pregunta cómo Barkai ha sido capaz de llegar a un grado tal de conocimiento de las concepciones de los árabes andaluces —de todos— que le permite juzgar que las de Ibn al-Qutiya son «totalmente distintas».

Mediante generalizaciones de este tipo Barkai termina creando un “carácter” colectivo, “carácter” que sirve como baremo a la hora de medir el grado de “arabidad” o “islamidad” —de hispanidad, españolidad o cristiandad— de un autor. En la obra de Barkai todos los textos se juzgan a partir de que “el cristiano” —o “el musulmán”— debe compartir una «conciencia nacional» española o hispana —o islámica, muladí, beréber o árabe— y debe ver al Otro como enemigo y combatirlo. Todo lo demás son anomalías o concesiones a la *Realpolitik*. ¹⁶ Todo esto se debe a que el autor ya tiene una imagen perfectamente construida del “cristiano” y del “musulmán” y juzga las crónicas que estudia a partir de su adecuación o no a esa imagen. De ahí que el autor afirme que

antisemitismo como fenómeno consustancial a Europa y a los europeos. Véase a este respecto las interesantes reflexiones de David Nirenberg, reflexiones aplicables también al caso de los estudios sobre las “visiones del islam”: Nirenberg: *Comunidades de violencia*, pp. 11-17.

¹⁴ Barkai, Ron: *Cristianos y musulmanes en la España medieval (el enemigo en el espejo)*, Madrid, Rialp, 1991, p. 64.

¹⁵ Ibid., p. 67.

¹⁶ Ibid., p. 127.

la crónica que relata la vida del Cid (circa 1110) no se amolde a lo que «cabía esperar», es decir, «el imperativo de la reconquista del país de manos de los musulmanes».¹⁷

A pesar de que en toda la obra se manejan esas ideas, no es hasta el final del libro, en el epílogo, cuando Barkai se enfrenta —de forma somera y bastante tajante— a los problemas teóricos y prácticos que plantea esa terminología nacionalista. Lo hace diciendo:

Habrán quienes no acepten que se atribuyan sentimientos nacionales o una identidad nacional a grupos de pobladores en el medievo. Esta obra no se propuso tratar el problema nacional, por lo tanto no abriré un debate sobre la terminología técnica. Sólo diré lo siguiente: la autoimagen de los cristianos españoles, tal como se revela en las crónicas, evoluciona hacia una toma de conciencia nacional colectiva y hacia una identificación nacional española, en el sentido de un sentimiento de pertenencia o participación a lo específico del territorio español, común a todos los pobladores, incluyendo a veces a los musulmanes, superando las divisiones particularistas de los diferentes reinos. Esta relación tomó forma en la idea de una España como territorio, como una patria común, considerada y concebida como la tierra elegida. Por eso, la identidad española general (y a veces la particularista) ocupa justamente el primer lugar y la identidad cristiana pasaba a ser secundaria.¹⁸

Todo el párrafo está plagado de afirmaciones muy discutibles que el autor realiza como si de la verdad absoluta se tratara. Entre otras cosas, lo primero que habría que objetar es que si el autor es consciente de que la utilización de la terminología que usa es problemática —o que, por lo menos, habrá quien no la acepte—, despachar el asunto con un somero “esto es así”, no parece muy acertado. Y, por otra parte, hablar de la «autoimagen de los cristianos españoles», y seguidamente, «tal y como se revela en las crónicas», implica manejar la idea de la existencia de una suerte de *volksgeist* cuya manifestación más perfecta sería la representada por las crónicas. Los cronistas medievales serían los depositarios del “espíritu nacional”, y, por lo tanto, todas sus apreciaciones serían extensibles a todos los «cristianos españoles».

Generalizar a partir de lo que se puede extraer de las crónicas —máxime cuando se interpretan desde ideas preconcebidas como hace Barkai—, es muy discutible: decir que existe tal o cual autoconcepción que todos los “españoles” compartirían porque se interpreta que esa es la autoconcepción que traslucen una serie de crónicas es

¹⁷ Ibid., p. 128.

¹⁸ Ibid., p. 295.

generalizar de forma abusiva, ya que resulta muy discutible que las visiones que esas crónicas manejan sean representativas de las visiones manejadas por el resto de la población —en cualquier caso, no sabemos si lo son—. En realidad, tal y como se desprende de la forma en la que Barkai se enfrenta al tema, se puede concluir que no es que a partir del estudio de las crónicas se pueda probar la existencia de esa «conciencia nacional», sino que invariablemente Barkai ha juzgado las crónicas en función de esa premisa, con arreglo a la idea preconcebida de que esa «conciencia» existe y de que se debe manifestar de una forma determinada.

En todo caso, en esta producción de la elite —ya sea la elite eclesiástica, académica, política o mediática—, ¿cabe encontrar la reproducción de un tipo de imagen del islam y los musulmanes que responda a la visión fóbica que tratamos de localizar?

En los trabajos generales que sobre este tema se han publicado, trabajos que tratan de estudiar las formas en las que desde Europa se ha visto al islam y a los musulmanes a lo largo de la historia —esto es, desde los siglos VII-VIII hasta nuestros días—, esta visión fóbica del islam aparece regularmente identificada, si bien casi ninguno de ellos recurre al término “islamofobia”. De los autores que hemos consultado, el único que hace uso del término islamofobia es Hichem Djaït, en *Europa y el islam*, sin embargo, no se molesta en definirla, y lo único que hace es contraponerla a lo que llama «arabofobia».¹⁹ En ninguno de esos trabajos la visión fóbica del islam es estudiada en profundidad. Se hacen referencias a autores y obras que podrían recibir ese calificativo, pero el objetivo es otro: hacer un estudio general de las visiones que del islam se han tenido en Europa durante, al menos, los últimos 1300 años. Hay que remitirse, por tanto, a obras con un objeto de estudio más limitado para encontrar un acercamiento más profundo a ese tipo de visión. A este respecto, las obras dedicadas al periodo medieval tienen un interés especial.

¹⁹ Djaït: *L'Europe et l'Islam*, pp. 60 y ss; Djaït: *Europa y el Islam*, pp. 85 y ss; Hentsch, Thierry: *L'Orient imaginaire: la vision politique occidentale de l'Est méditerranéen*, Paris, Editions de Minuit, 1988; Martín Corrales, Eloy: *La imagen del magrebí en España: una perspectiva histórica, siglos XVI-XX*, Barcelona, Bellaterra, 2002; Rodinson, Maxime: *La fascination de l'Islam*, París, La Découverte, 2003 [1ª ed. París, 1980].

LA EDAD DE LA FE (C. SIGLO VIII - C. SIGLO XVIII)²⁰

Seguramente, si existe una literatura que merece el calificativo de “islamófoba” es buena parte de la literatura producida en Europa acerca del islam y Mahoma entre la Alta Edad Media y el siglo XVIII, sobre todo la producida por determinados autores vinculados a la Iglesia.²¹

Si esto es así es porque la idea sobre la que se basa esta producción literaria es la de que el islam es el “enemigo”. Evidentemente, esta idea tiene su base en las circunstancias objetivas de presión militar —y competencia espiritual— que algunos reinos e imperios musulmanes —y el islam como religión— representaron para algunos reinos europeos y el cristianismo durante gran parte de la Edad Media y los siglos XVI y XVII. Sin embargo, a pesar de la existencia de estas circunstancias objetivas, lo que los autores que han estudiado el tema señalan es que los cronistas, clérigos o teólogos que escribieron sobre el islam durante ese periodo tendieron de forma general a exagerar y a construir una imagen del “enemigo” como antítesis perfecta de “nosotros”, a despojarlo de su humanidad, a demonizarlo, sobre todo en momentos de especial tensión militar. Así, Christopher Tyerman afirma que «la demonización del adversario alcanzó cotas exageradas en la retórica de las Cruzadas, que reflejó todo un género literario y una visión del mundo que propendía a una mentalidad de asedio, una forma de paranoia cultural que a menudo constituye el punto flaco de la reafirmación cultural.»²²

Es esta forma de construcción de una imagen negativa del enemigo la que Barkai pretende describir mediante la metáfora de la “imagen en el espejo”: «en la base de este concepto —dice Barkai— se halla la idea de que el espejo refleja en forma invertida la misma imagen, es decir, el lado izquierdo aparece como derecho y viceversa; si se lo aplica a la imagen del conflicto se tiene: “... Lo que es negro y blanco en el sistema de autoimágenes de cierto grupo se convierte en blanco y negro en las imágenes de los

²⁰ Los títulos de estos dos próximos epígrafes, “La edad de la fe” y “La edad de la razón”, los tomo prestados del título de una de las últimas ediciones de la *Historia del Antisemitismo* de Léon Poliakov: Poliakov, Léon: *Histoire de l'antisémitisme, 1. L'âge de la foi*, París, Seuil, 1991; Poliakov, Léon: *Histoire de l'antisémitisme, 2. L'âge de la science*, París, Seuil, 1991.

²¹ Hay que apuntar que no se trata de una visión privativa de la Iglesia Católica. Véase si no las «angustias obsesivas» de Martín Lutero ante el avance de los ejércitos otomanos en Delumeau: *El miedo en Occidente*, pp. 418-421.

²² Tyerman, Christopher: *Las cruzadas. Realidad y mito*, Barcelona, Crítica, 2005, p. 130.

otros grupos...” La consolidación de la “imagen del espejo” está involucrada en la exageración de los elogios a la autoimagen, por una parte, y en la presentación de una imagen diabólica para el grupo adversario, por la otra.»²³

El proceso de construcción de esta imagen del islam durante la Edad Media ha sido estudiado por multitud de autores. La gran mayoría de los estudios son, sin embargo, estudios parciales. Pocos autores han tratado de dar una visión de síntesis que proporcione una visión general de cuál fue la imagen construida del islam durante ese periodo histórico específicamente. Entre esos autores hay que destacar a Norman Daniel y John V. Tolan.

Durante cuarenta años la obra de Norman Daniel, *Islam and the West: the making of an image*,²⁴ ha sido la obra por excelencia en este campo. A ella se remiten la gran mayoría de los trabajos posteriores. Se trata de un trabajo pionero e inevitable como referencia en cualquier estudio de este tipo. Daniel estudia la literatura medieval cristiana sobre el islam, una literatura cuyo carácter es tal que el autor se siente en la obligación de comenzar su prefacio diciendo que espera «que los lectores musulmanes no se escandalizarán por algunas de las cosas de este libro, o que consideren que me he equivocado al resucitar la memoria de, entre otras cosas, ciertas difamaciones ridículas y desagradables de su religión y su Profeta.»²⁵ Sin embargo, huelga decir que Daniel no utiliza en ningún momento el término “islamofobia”. Sí habla, por ejemplo, de «polémica anti-islámica»,²⁶ calificación que resulta apropiada teniendo en cuenta que el objetivo principal de esta literatura era ir contra el islam y su profeta, denigrándolos expeditivamente, calificando al islam como una herejía cristiana, como una manifestación del Anticristo, o como una doctrina inventada por un impostor, Mahoma, para dar legitimidad divina a toda una serie de prácticas aberrantes.

Más allá de la mera recopilación de toda esta serie de textos denigratorios sobre el islam, la pregunta que Daniel no responde convincentemente es por qué los autores cristianos medievales se dedicaron con tanto ahínco a la producción de ese tipo de imágenes. Daniel considera que el por qué se encuentra en una mera necesidad de

²³ Barkai: *Cristianos y musulmanes en la España medieval (el enemigo en el espejo)*, p. 13.

²⁴ Daniel: *Islam and the West*.

²⁵ Ibid., p. 9.

²⁶ Ibid., p. 27.

mantener al cristianismo como la única revelación válida, el único camino a la salvación. Para ello resultaba necesario fabricar una imagen del islam lo más desagradable posible. Cualquier relato, por inverosímil que fuera, por poco basado en hechos que estuviera, era bueno si podía ser utilizado a favor del cristianismo.²⁷

John V. Tolan, en su *Saracens. Islam in Medieval European imagination*, retoma gran parte del trabajo realizado por Daniel pero desde una perspectiva interpretativa diferente. Para él, el objetivo de esta producción literaria es otro: si bien los autores que escriben en un contexto de dominio islámico pudieron haber escrito sus obras polémicas para evitar las conversiones al islam de sus correligionarios, en la Europa cristiana tenían una función bien distinta: la legitimación de las empresas bélicas, o de la «segregación legal y la represión social» de las minorías musulmanas.²⁸

Pero sin duda lo más interesante del trabajo de Tolan son las cuestiones que plantea acerca de la creación, transmisión y reproducción del conocimiento europeo medieval —y no sólo medieval— sobre el islam. Según Tolan el trabajo de creación de unas visiones determinadas del islam habría sido más bien poco. La gran mayoría de los autores se habrían dedicado a repetir acríticamente lo que otros habían dicho. Para Tolan el periodo formativo de esta literatura «anti-musulmana» terminaría alrededor del siglo XIII. Después sólo habría una resurrección esporádica de estos textos, mediante reediciones, traducciones a las lenguas vernáculas, mediante una puesta al día. Tolan, en fin, se pregunta por las «raíces» de las percepciones europeas sobre el islam, «raíces» que, como algunos investigadores del antisemitismo, sitúa en la Edad Media, sin afirmar por ello que los europeos posteriores hayan heredado sin más las imágenes creadas en el medievo.²⁹

A diferencia de Daniel, que, como hemos visto, utiliza la expresión, «polémica anti-islámica», Tolan prefiere hablar de «trabajos anti-musulmanes», «discurso anti-musulmán», o «ideología anti-musulmana» para calificar este tipo de literatura.³⁰ El acento, más que en islam, se pone en los musulmanes o en “lo musulmán”. Con ello, si lo unimos a la interpretación que Tolan hace de la literatura que estudia, se podría

²⁷ Véanse por ejemplo las reflexiones de Daniel en *Ibid.*, pp. 271-276.

²⁸ Tolan: *Saracens*, pp. xviii y 281.

²⁹ Véase *Ibid.*, pp. xvii, 275-283.

³⁰ *Ibid.*, pp. xv, xviii y 282.

pensar que Tolan quiere subrayar que no se trata sin más de una mera polémica teológica —como afirmaba Daniel—, sino que se trata también de una literatura que tiene sus implicaciones prácticas en las políticas llevadas a cabo contra los musulmanes.

John Tolan también se ha dedicado a estudiar la forma en la que los autores cristianos medievales se enfrentaron a la figura de Mahoma. En este periodo la representación negativa de Mahoma adquiere gran importancia, puesto que, a partir de ella se puede construir una imagen del islam como una doctrina falsa: si se puede demostrar que Mahoma era un falso profeta, si se construye una imagen de él como impropia de un mensajero de Dios, entonces el islam en su totalidad queda invalidado. Así, durante la Edad Media se difunden biografías de Mahoma que lo pintan de esa guisa, biografías que crearán una imagen de Mahoma que sobrevivirá hasta nuestros días, como se verá en la segunda parte.³¹

Aunque se refiere a un periodo posterior, esta implicación práctica la encuentra también Miguel Ángel de Bunes en la literatura española de los siglos XVI y XVII. Esta literatura, como sostenía Tolan y afirma también M. A. de Bunes, cuando adquiere un carácter polémico anti-musulmán, no hace sino resucitar los textos medievales, y su objetivo sería el mismo: la legitimación de una serie de políticas, en este caso la expansión hispana por el norte de África.

M. A. de Bunes considera que el interés por conocer el norte de África está íntimamente ligado a la necesidad de legitimar y llevar a buen puerto una empresa «precolonialista» española en esa zona. Se trataría de la prefiguración de una «ideología precolonialista».³² Vemos aquí una reminiscencia de las tesis que manejaba Edward Said. En estas obras, dice M. A. de Bunes, «se está describiendo lo extremo, lo esperpéntico, lo antagónico a la cultura y religión de los cristianos, con lo que demostrar que los habitantes de Berbería y Turquía están errados en su credo y, como tal, son

³¹ Sobre la construcción de esta imagen negativa de Mahoma véase Tolan, John Victor: "Anti-hagiography: Embrico of Mainz's *Vita Mahumeti*", en *Journal of Medieval History*, vol. 22, n° 1 (marzo de 1996), pp. 25-41; Tolan, John Victor: "Rhetoric, polemics and the art of hostile biography: portraying Muhammad in Thirteenth-Century Christian Spain", en Soto Rábanos, José M. (ed.): *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, vol. 2, Madrid, CSIC, 1998, pp. 1497-1511. Véase también Sandoval Martínez, Salvador: "La figura de Mahoma en *Contra perfidiam Mahometi*, de Dionisio Cartujano", en *Antigüedad y Cristianismo*, n° XXIII (2006), pp. 627-645.

³² Bunes Ibarra, Miguel Ángel de: *La imagen de los musulmanes y del norte de África en la España de los siglos XVI y XVII. Los caracteres de una hostilidad*, Madrid, CSIC, 1989, p. X.

individuos a los que hay que tutelar. En esta materia se nota claramente que estamos ante un género claramente intervencionista.»³³

Sin embargo, a pesar de que las imágenes creadas en el medievo siempre están presentes, cuando nos alejamos de la literatura más clerical y nos acercamos a una literatura más profana, como los relatos de viajes, de embajadas, etc. —una literatura que, además, implica un acercamiento directo a aquello de lo que habla—, la visión negativa general deja a veces lugar para visiones más positivas. Así, a la vez que se atribuyen al otro todos los vicios, todos los defectos morales —crueldad, avaricia, falsedad, lujuria, paganismo— que lo convierten en el inverso perfecto de lo que se considera bueno y deseable, lo cual, a su vez, se identifica con lo propio,³⁴ nunca faltan contrapuntos y, por ejemplo, en el caso de los turcos, también se les atribuyen una serie de virtudes, la principal de las cuales es la devoción a Dios, pero también que no juegan apostando, que no se enfrentan en duelos a muerte, que «son muy obedientes a sus rey y a sus justicias y muy solícitos en la crianza de sus hijas. Van siempre bien vestidos y aseados, mudándose la ropa con asiduidad.»³⁵

En realidad, en esta otra literatura más secular, más que un interés por denigrar las creencias o la forma de vida del Otro para sostener la “verdad” del cristianismo, lo que se aprecia es una tendencia a la construcción de un “carácter” determinado para cada pueblo: los árabes son de esta forma, los beréberes de esta otra, etc.; evidentemente tal creación puede conllevar la construcción de una imagen denigratoria, pero, aunque normalmente la atribución de características negativas se impone a la atribución de características positivas, esto no tiene que ver necesariamente con la diferencia de religión. Así por ejemplo, los griegos cristianos, a pesar de su religión, por el hecho de vivir sometidos al sultán otomano y no rebelarse contra él —además de por ser ortodoxos y no católicos—, son retratados por algunos autores de la peor manera.³⁶

³³ Ibid., p. 220.

³⁴ Véase, para el caso de los turcos, Ibid., pp. 80-84.

³⁵ Ibid., pp. 84-85.

³⁶ Ibid., pp. 96-101.

LA EDAD DE LA RAZÓN (C. SIGLO XVIII - C. SIGLO XX)

El periodo posterior al siglo XVII está presidido por un hecho que cambia en gran medida las percepciones que del islam se tuvieron en Europa: el Imperio Otomano deja, poco a poco, de ser percibido como una amenaza. Así, conforme avanza el siglo XVIII, va quedando cada vez más sitio para visiones del islam diferentes de las que hasta entonces se habían impuesto.³⁷ Así por ejemplo, Albert Hourani señala que algunos autores, como Simon Ockley (1678-1720), aunque negaban a Mahoma su misión profética, sí reconocían, en cambio, sus grandes logros. Se trataba de una imagen de Mahoma que también compartía Edward Gibbon (1737-1794) en su *Historia de la decadencia y caída del Imperio Romano*, donde también introducía uno de los temas clásicos en la representación del Mahoma histórico: la diferencia entre el Mahoma de La Meca, más espiritual, y el Mahoma de Medina, más político y militar.³⁸

En el XVIII también hubo autores que utilizaron la referencia al islam y a Mahoma como forma de crítica indirecta a la Iglesia Católica, como una forma de señalar los excesos que provoca el celo religioso. Otros, en cambio, utilizaron el islam como ejemplo de religión cercana a la religión natural, el ideal último de religión manejado por los Ilustrados.³⁹

Puesto que el islam ya no era percibido como una amenaza, en la literatura producida durante este siglo el objetivo ya no era demonizar al “enemigo”. La falsedad del islam como religión era normalmente asumida como punto de partida de la mayor parte de los textos escritos sobre el tema, sin embargo surgieron visiones más abiertas presididas por un espíritu de tolerancia con respecto a la diversidad religiosa y cultural; un espíritu que tiene su origen en el XVII, pero que cristaliza con la Ilustración. Es esta nueva visión la que lleva a Maxime Rodinson a afirmar que «el siglo XVIII contempla

³⁷ Para todo este proceso de cambio véase Daniel, Norman: *Islam, Europe and Empire*, Edinburgo, Edinburgh University Press, 1966, pp. 3-35.

³⁸ Djaït: *Europa y el Islam*, p. 47; Hourani, Albert: *Islam in European thought*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 1991, pp. 13-16.

³⁹ Hourani: *Islam in European thought*, p. 15; Joubin, Rebecca: "Islam and Arabs through the eyes of the *Encyclopédie*: the «other» as a case of French cultural self-criticism", en *International Journal of Middle East Studies*, vol. 32, nº 2 (mayo de 2000), pp. 197-217; Laurens, Henry: "L'islam dans la pensée française, des Lumières à la III^e République", en Arkoun, Mohammed y Le Goff, Jacques (eds.): *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours*, París, Albin Michel, 2006, pp. 483-499.

verdaderamente al Oriente musulmán con ojos fraternales y comprensivos.»⁴⁰ Esta conclusión, sin embargo, depende en gran medida de a qué tipo de autores se otorgue mayor importancia: a los ilustrados o a los más tradicionalistas. Estos últimos, seguirán, a pesar de todo, manteniendo las mismas visiones de antaño. Este tipo de literatura, que el mismo Rodinson cita, estará presente a lo largo del siglo XIX y es quizás la que merece con mayor probabilidad el calificativo de “islamófoba”. En ella, la preocupación por la amenaza islámica, por las conjuras políticas de las cofradías sufíes, por el “panislamismo”, ocuparán el centro del relato.⁴¹ Además, una literatura polémica con objetivos proselitistas seguirá existiendo, incluso en algunas ocasiones volverán a tener lugar polémicas teológicas semejantes a las medievales.⁴²

Los ilustrados, lo que sí harán, será intentar aproximarse al islam desde un punto de vista “científico”, crítico con los planteamientos “oscurantistas” del pasado, y que empieza a hacer un uso sistemático de las fuentes árabes para aproximarse a su objeto de estudio. Esta nueva perspectiva se caracterizará por la secularización de los conceptos. Si en los siglos anteriores el islam era caracterizado como una religión —una falsa religión o una herejía— y, como tal, enfrentada espiritualmente al cristianismo, a partir de la Ilustración el islam empezará a ser considerado no sólo como una religión, sino también como una “civilización”. Como tal, el islam ya no será percibido como una falsa religión opuesta a “la verdad” del cristianismo, sino como una “civilización” esencialmente diferente a “Occidente”, como la antítesis de la imagen que de “Occidente” se tenía: «si Occidente valoraba la libertad, el racionalismo, el progreso y

⁴⁰ Hentsch: *L'Orient imaginaire*, p. 143; Rodinson: *La fascination de l'Islam*, p. 74. Jean Delumeau afirma que el surgimiento de esta nueva visión tiene lugar durante el siglo XVI: «Existió incluso, a lo largo de todo el siglo XVI —y también después—, una sensible diferencia de tono en el seno de la cultura escrita, entre dos discursos relativos a los turcos. Geógrafos, historiadores, viajeros, políticos y moralistas se esfuerzan por comprender al adversario, admiran las leyes y el ejército del imperio otomano. El irenista Guillaume Postel (que es también un gran orientalista) no es, pues, el único en presentar una descripción leal y objetiva del mundo turco. El historiador Paolo Giovio escribe que “Solimán está inclinado a la religión y a la liberalidad”. En la *Cosmografía* de Münster se lee que los “turcos son grandes ejecutores de justicia”. El naturalista y médico Pier Belon afirma que los musulmanes son gentes “pacíficas en todos sus negocios”. El español Laguna, al dedicar a Felipe II su *Viaje de Turquía* (1557), parece ceder en el texto liminar a la pasión antiotomana de sus compatriotas. Pero pronto se pone de manifiesto que, al comparar Turquía con España, el autor alaba a la primera y fustiga a la segunda. En cuanto a Bodino, a Montaigne y a Charron, admiran en común la disciplina del ejército turco, la sobriedad de sus soldados, y concluyen que la “república” que consigue tantas victorias no puede estar sino “bien ordenada”». Delumeau: *El miedo en Occidente*, p. 415.

⁴¹ Rodinson: *La fascination de l'Islam*, pp. 91-92.

⁴² Para la literatura polémica de misioneros evangélicos norteamericanos véase Kidd: *American Christians and islam. Evangelical culture and Muslims from the Colonial period to the Age of Terrorism*. Véase, para las polémicas teológicas en la India colonial, Daniel: *Islam, Europe and Empire*, pp. 255-257; Hourani: *Islam in European thought*, pp. 16-18.

el emprendimiento, el islam era ahora percibido como fomentador del servilismo, la superstición, el estancamiento y la indolencia.»⁴³

Sobre esta nueva concepción de las relaciones entre “Occidente” e “islam” se construye la visión de lo que Edward Said llama “orientalismo”. Si bien el término “orientalismo” remite sobre todo a una disciplina académica —aquella cuyo objeto de estudio es “Oriente”—, Said concibe el orientalismo más como una determinada visión del mundo y un discurso presididos por la idea de la existencia de una fractura entre “Occidente” y “Oriente”, o, dicho con sus propias palabras, el orientalismo es «un estilo de pensamiento que se basa en la distinción ontológica y epistemológica que se establece entre Oriente y —la mayor parte de las veces— Occidente. Así pues, una gran cantidad de escritores (...) han aceptado esta diferencia básica entre Oriente y Occidente como punto de partida para elaborar teorías, epopeyas, novelas, descripciones sociales e informes políticos relacionados con Oriente, sus gentes, sus costumbres, su “mentalidad”, su destino, etc.»⁴⁴

El orientalismo ha sido posiblemente, de entre las diferentes formas de ver el islam, la que más atención ha recibido por parte de los académicos; y, seguramente, la que más criticada ha sido. Esto es así porque, en realidad, cualquier forma de contemplar el islam que esté basada en la «distinción ontológica y epistemológica» entre “Occidente” e “islam”, puede ser considerada “orientalismo”. No tiene por qué ser específicamente una visión académica, y, de hecho, Said estudia en su libro tanto a académicos —Silvestre de Sacy, Renan, Gibb, Massignon o Bernard Lewis—, como a escritores —desde Dante a Flaubert—, aventureros —como Burton—, políticos —Balfour, Curzon o Cromer— o “agentes del imperio” —como T. E. Lawrence o Gertrude Bell—. Pero, a pesar de que el tema de la visión orientalista del islam ha recibido mucha atención, y a pesar de que se pueden citar incursiones en el tema anteriores a la de Edward Said —como la de Anouar Abdel-Malek⁴⁵—, es su *Orientalismo* la obra que más influencia posterior ha tenido.

⁴³ Lockman: *Contending visions of the Middle East*, p. 62.

⁴⁴ Said: *Orientalismo*, p. 21.

⁴⁵ Abdel-Malek, Anouar: "Orientalism in crisis", en Macfie, Alexander L. (ed.): *Orientalism: a reader*, Edinburgo, Edinburgh University Press, 2000, pp. 47-56 [publicado originalmente en *Diogenes*, nº 44 (invierno de 1963), pp. 104-112].

La influencia que el libro de Said tuvo en su momento —influencia que en buena medida sigue conservando— fue tal que Maxime Rodinson habla de la especie de «traumatismo» producido por el libro en la disciplina orientalista.⁴⁶ El libro, efectivamente, despertó mucho interés, mucho debate, y provocó muchas críticas. Pocos en el campo de los estudios árabes e islámicos, e incluso fuera de él, pudieron ignorarlo. En muchos sentidos, y quizás por las diferentes lecturas de las que fue objeto —muchas de las cuales tremendamente equivocadas, algo de lo que el mismo Said se quejaba⁴⁷—, el libro marcó un antes y un después.⁴⁸

El mayor mérito de *Orientalismo* es haber puesto sobre la mesa un problema que, por lo que respecta a los estudios sobre el “Oriente” musulmán, permanecía, a pesar de las críticas que ya se habían publicado, prácticamente ignorado: el problema de cómo, a pesar de su pretendido científicismo, el orientalismo había construido una imagen del “Oriente” a partir de una metodología más bien poco científica. El esencialismo de sus métodos, basados en «dogmas»⁴⁹ indiscutibles, en *idées reçues* más que en la observación directa de su supuesto objeto de estudio, o en la subordinación de la realidad observada a las necesidades de preservación del dogma, todas estas cuestiones formaban parte de las acusaciones que Said realizaba contra el orientalismo.

Por otro lado, Said acusaba al orientalismo de haber sido un instrumento indispensable en la empresa colonial europea en “Oriente”. A esto nos referíamos cuando hablábamos de las tesis defendidas por Miguel Ángel de Bunes: el conocimiento como forma de legitimación de la expansión colonial. Es esta, de entre todas las ideas contenidas en el libro de Said, la que más criticada ha sido, sobre todo por la tendencia

⁴⁶ Rodinson: *La fascination de l'Islam*, p. 13.

⁴⁷ Véase por ejemplo lo que decía Said en su epílogo de 1994; Said: *Orientalismo*, esp. pp. 435-437, 444-446.

⁴⁸ Sobre la influencia de *Orientalismo* véase Lockman: *Contending visions of the Middle East*, pp. 182-214.

⁴⁹ Said resume así lo que él llama los «dogmas del orientalismo»: «uno es la diferencia absoluta y sistemática entre Occidente, que es racional, desarrollado, humano y superior, y Oriente, que es aberrante, subdesarrollado e inferior. Otro consiste en que las abstracciones sobre Oriente, y particularmente las que se basan en textos que representan a una civilización oriental “clásica”, son siempre preferibles al testimonio directo de las realidades orientales modernas. Un tercer dogma es que Oriente es eterno, uniforme e incapaz de definirse a sí mismo. Por tanto, se asume como inevitable y como científicamente “objetivo” un vocabulario generalizado y sistemático para describir Oriente desde un punto de vista occidental. El cuarto dogma se refiere a que Oriente es, en el fondo, una entidad que hay que temer (el peligro amarillo, las hordas mongoles, los dominios morenos) o que hay que controlar (por medio de la pacificación, de la investigación y el desarrollo y de la ocupación abierta siempre que sea posible).» Said: *Orientalismo*, pp. 396-397.

de Said a generalizar, a construir un “orientalismo” tan estereotipado como el “Oriente” de los orientalistas que él critica. No han faltado quienes señalan que ni los orientalistas alemanes ni los austriacos, cuya labor fue capital en la disciplina, pertenecían a Estados involucrados en empresas coloniales en el mundo árabe o islámico, y que incluso algunos orientalistas apoyaron a determinados movimientos independentistas.⁵⁰ En realidad, Said no parece afirmar que los orientalistas, por el hecho de serlo, tuvieron necesariamente un papel en la expansión colonial europea, sino que el orientalismo, como visión y como discurso, resultó indispensable a la hora de legitimar y llevar a cabo la empresa colonial. Said no dice que todo orientalista era un imperialista, sino que el imperialismo europeo hubo de ser construido necesariamente a partir de una visión orientalista, y legitimado a partir del discurso derivado de ella. Señalar la relación entre orientalismo y colonialismo no significa afirmar que esa relación fuera recíproca: mientras el orientalismo podía existir sin estar vinculado a una empresa colonial, el colonialismo necesitaba del orientalismo para legitimar su poder sobre el “Oriente”.

Pero seguramente es —más que sus hipótesis— el método escogido por Said a la hora de enfrentarse a su objeto de estudio lo que más criticable resulta. Said pretende reducir el orientalismo a un modelo que él impone *a priori*, y es a partir de ese modelo *a priori* como juzga cada uno de los autores que trata. Estos autores, sus obras y su pensamiento, se ven sometidos al modelo de tal forma que se podría decir que los orientalistas de Said son “orientalistizados”, tanto como el “Oriente” de esos orientalistas es, según Said, «orientalizado».⁵¹ Esta reducción del trabajo del orientalismo al modelo impuesto por Said se lleva hasta el límite de que tenemos acceso a lo que dicen los orientalistas casi exclusivamente a través de la propia interpretación que Said realiza de sus textos. Los textos de los orientalistas están, sin embargo, y salvo algunas excepciones, muy ausentes. El caso del tratamiento que recibe Renan es un ejemplo claro: salvo algunos textos aislados, únicamente leemos a Renan a través de las interpretaciones de Said, sin que se aporten las pruebas que llevan a interpretar a Renan de esa forma.⁵²

⁵⁰ Véanse las críticas a Said en Hourani: *Islam in European thought*, pp. 57-58; Lockman: *Contending visions of the Middle East*, pp. 190-201.

⁵¹ Said: *Orientalismo*, p. 25.

⁵² *Ibid.*, p. 183-199.

En todo caso, las hipótesis planteadas por Said, sus intuiciones y algunos de sus juicios, resultaron de lo más pertinentes e influyeron de forma importante en el desarrollo posterior de los estudios sobre el islam. Pero para eso habría que esperar mucho tiempo.

Durante el siglo XIX y la primera mitad del XX el conocimiento “científico” del “Oriente” islámico se seguirá basando, en gran parte, en concepciones esencialistas. A pesar de ello, lo que no deja de ser cierto es que la Ilustración marca el inicio de una verdadera fractura en lo que a la visión europea del islam se refiere, fractura que se mantendrá, en gran medida, hasta el día de hoy. La aparición de una visión más tolerante, más abierta y que reconoce en “el otro” aquello que de positivo tiene, que no lo considera simplemente un “enemigo” contra el que todas las armas dialécticas — aunque no estén basadas más que en mitos o tergiversaciones— son aceptables, provoca una separación entre estas nuevas visiones y aquellas apegadas a las tradiciones polémicas anteriores.

En el caso de España esta fractura se aprecia en la forma en la que las visiones más liberales inmediatamente eran tachadas de “arabófilas” o “filosemitas”. En buena medida, la revalorización de “lo árabe” o “lo musulmán” —o “lo judío”— era interpretado por muchos autores como un verdadero ataque contra el catolicismo, verdadera esencia de “lo español”. Bernabé López García —autor de uno de los más importantes trabajos sobre el arabismo y el orientalismo español, su tesis doctoral (inédita)⁵³—, recoge, en el comienzo de la introducción de un cederrón que recopila una buena muestra de las obras de los arabistas españoles del XIX, un texto de 1897 de Vicente de Lafuente que resume bien esta actitud:

La escuela tradicionalista mira todavía algo de reojo a éstos [los arabistas], y quizá no le falte motivo. De un siglo a esta parte, así que se ha hecho algún descubrimiento científico o histórico, lo primero que se ha intentado ha sido abofetear a Dios con él, en vez de darle gracias por el favor de habernos otorgado su hallazgo o descubrimiento. Así que casi todos los enemigos de Dios, de la Iglesia católica, de la tradición, de la antigüedad y del principio de autoridad, se han venido en pos de los arabistas, no para reforzarlos, pues sus bríos, saber y talento no eran para tanto, sino para ver la pelea desde seguro, azuzar a los arabistas, como quien dice a los moros, contra los monumentos de

⁵³ López García, Bernabé: *Contribución a la historia del arabismo español (1840-1917). Orientalismo e ideología colonial a través de la obra de los arabistas españoles*, Tesis doctoral, Universidad de Granada, 1973.

la antigüedad, como quien dice contra los católicos, y dar vaya y grita a éstos si en alguna cuestión histórica quedaban al parecer mal parados.⁵⁴

Simplificando, se puede decir que, cuanto más se acercaban al tradicionalismo católico los autores, más tendencia tenían a sostener visiones negativas del islam y los musulmanes. Esta relación directamente proporcional entre tradicionalismo católico — o, más adelante, nacional-catolicismo— y visión negativa del islam, la personifica, por ejemplo, el arabista malagueño Francisco Javier Simonet (1829-1897), que, conforme se acercaba ideológicamente al carlismo, se hacía más «anti-árabe».⁵⁵

Y es que la concepción del islam y, específicamente, la concepción que de la historia de al-Andalus se tenía estaban directamente condicionadas por la visión que se tenía de la propia España.

Es esta relación entre la visión de España y la visión del islam, de los musulmanes, de al-Andalus, la que específicamente estudia Aurora Riviére. El libro de Riviére sitúa el orientalismo dentro de la familia de los discursos identitarios, de los discursos nacionalistas. A la luz de sus conclusiones, el discurso orientalista — principalmente el de final de siglo— no sería principalmente, como Said a veces parece afirmar, producto de la necesidad de legitimar la expansión colonial, sino que sería ante todo el producto de un deseo de construir una identidad nacional, para lo cual resultaría indispensable establecer fronteras, conocer al Otro para mejor establecer las diferencias que “nos separan”, y establecer, a partir de ahí, las características que hacen que “seamos lo que somos”. En esa empresa resultaba imprescindible situar adecuadamente, dentro de la continuidad esencial de la identidad española a lo largo de la historia, el hecho de la presencia musulmana en la Península durante unos ocho siglos.⁵⁶

⁵⁴ Idem, (ed.): *Textos y obras clásicas sobre la presencia del islam en la historia de España (CD-ROM)*, Clásicos Tavera, serie III, vol. 3, Madrid, Fundación Histórica Tavera y Digibis, 1998, introducción.

⁵⁵ A Simonet dedica López García muchas páginas en su tesis doctoral, así como en la citada introducción al cederrón de los *Clásicos Tavera*, pero nos remitimos aquí a su último trabajo al respecto: Idem: "Origen, gestación y divulgación de la *Historia de los mozárabes* de Francisco Javier Simonet (con una bibliografía del Simonet publicista)", en *Awraq: Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, nº 22 (2005), pp. 183-211.

⁵⁶ Riviére Gómez, Aurora: *Orientalismo y nacionalismo español: estudios árabes y hebreos en la Universidad de Madrid (1843-1868)*, Madrid, Instituto Antonio de Nebrija; Universidad Carlos III; Ed. Dykinson, 2000, p. 13.

Para Eduardo Manzano, que lleva su estudio del orientalismo español —en su variante arabista específicamente— hasta el siglo XX, uno de los principales retos de esta disciplina académica habría sido el de acomodar al-Andalus dentro del relato nacionalista; es decir, a una visión de la historia de España que no viniera a contradecir la que ofrecía una historiografía decidida a identificar las esencias patrias con el cristianismo y el germanismo. Para lograr ese objetivo no cabía más remedio que argumentar que los árabes y beréberes que llegaron a la Península se hispanizaron: «el resultado habría sido un islam español, claramente diferenciable de, pongamos por caso, el islam norteafricano, y que habría debido su esplendor artístico y cultural a esa peculiar simbiosis». Así, este «islam español» podía diferenciarse «cómodamente del pasado de esos pueblos norteafricanos a los que la visión histórica nacionalista y la propia situación colonial del momento habían convertido en los enemigos irreconciliables de la esencia hispana».

A pesar de este esfuerzo por conciliar al-Andalus con el relato nacionalista predominante, el arabismo español no pudo verse definitivamente integrado «en el campo de los estudios históricos», pues «defender la idea de una “España musulmana” no pasaba de ser, en última instancia, un ejercicio de mera retórica, porque lo cierto es que para la historiografía dominante durante tres cuartas partes de este siglo “España” se definía principalmente como cristiana. Conceder la existencia de una brillante “civilización hispano-musulmana” era algo perfectamente asumible, pero que en última instancia apenas afectaba a la esencia histórica patria definida por su identificación con la religión vencedora.»⁵⁷

En definitiva, podemos decir que en este discurso orientalista —tal y como ha sido estudiado por los diferentes autores citados—, al menos en su vertiente académica, es difícil identificar una visión fóbica del islam. Existe, más bien, una tendencia a la construcción de “caracteres de los pueblos”.⁵⁸ En el orientalismo se construye, más que una imagen amenazante del islam, una imagen estereotipada y esencialista basada en la

⁵⁷ Manzano Moreno, Eduardo: "La creación de un esencialismo: la historia de al-Andalus en la visión del arabismo español", en Feria García, Manuel C. y Fernández Parrilla, Gonzalo (eds.): *Orientalismo, exotismo y traducción*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2000, pp. 23-38.

⁵⁸ Para una crítica de la noción de “carácter nacional” véase Caro Baroja, Julio: *El mito del carácter nacional*, Madrid, Caro Raggio, 2004; Stannard, David E.: "American historians and the idea of national character: some problems and prospects", en *American Quarterly*, vol. 23, nº 2 (mayo de 1971), pp. 202-220.

postulación de una diferencia radical e insalvable entre musulmanes y occidentales, imagen que conlleva en ocasiones manifestaciones de un profundo desprecio: porque si “nosotros” y “ellos” somos radicalmente diferentes, y “nosotros” representamos todo lo bueno y deseable, “ellos”, en tal caso, no pueden sino representar todo lo malo y despreciable. En este sentido, el orientalismo puede fácilmente caer en la tentación de tratar de explicar esa supuesta diferencia insalvable entre “ellos” y “nosotros” a partir de la naturalización de las diferencias culturales, a partir de la consideración de que tales diferencias son heredadas, se llevan en la sangre, y que, en último término, remiten a una diferencia fundamental: la diferencia “racial” —arios vs. semitas—. Aunque en muchas ocasiones no tiene necesidad de ello: basta con remitirse a la noción de “espíritu” o “carácter” de los pueblos para que el determinismo identitario entre en juego:

El musulmán (el espíritu semítico está sobre todo representado en nuestros días por el islam) y el europeo están en presencia el uno del otro como dos seres de una especie diferente, no tienen nada en común en la manera de pensar y de sentir.⁵⁹

Esta imagen despreciativa, denigratoria, basada en la idea de la diferencia radical e insalvable, puede conjugarse con una imagen fóbica, pero no lo es en sí misma. En este sentido, podríamos decir que toda visión islamófoba, puesto que parte de la postulación de una diferencia radical e irreductible entre islam y “Occidente”, conlleva una visión orientalista; pero toda visión orientalista no tiene porqué conllevar una visión islamófoba, puesto que no tiene por qué ver en el islam una amenaza. Al contrario: la visión orientalista puede servir también para construir una visión “islamófila”, en la que, partiendo de la misma postulación de una radical e insalvable diferencia entre “ellos” y “nosotros”, se invierten los papeles y el islam aparece como manifestación de todo lo bueno y deseable, y “Occidente” como manifestación de todo lo malo y despreciable.⁶⁰

Durante el siglo XIX y la primera mitad del XX el discurso orientalista se reproduce en el discurso colonial. Sin embargo, aun cuando los postulados esencialistas

⁵⁹ Renan, Ernest: *De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation*, París, Michel Lévy Frères, 1862, p. 13.

⁶⁰ Sobre el esencialismo en la visión islamófila ver López García y Bravo López: "Visiones del islam y la inmigración musulmana. Un intento de clasificación".

vinculados al orientalismo siempre están presentes, éstos adoptan diferentes formas, de manera que no se puede considerar que exista un discurso colonial uniforme con respecto al islam. Este discurso cambia dependiendo del contexto. La pregunta, en nuestro caso es, ¿qué discurso se manejó para legitimar la conquista y la subordinación posterior de los indígenas? ¿Y qué lugar ocupó el islam en este discurso? ¿Puede hablarse de la existencia de un discurso islamóforo? Y la respuesta a esas preguntas depende en gran medida, como decimos, del contexto: de quién sea el colonialista y quién el colonizado, y depende de la época, entre otros factores.

Así, por ejemplo, existe una sensible diferencia entre la aproximación al islam del colonialismo español y la del colonialismo francés. En el colonialismo español existió un discurso sobre la “hermandad” que trató de conjurar el peligro que, a sus ojos, podía representar el islam tratando a la religión y a las instituciones ligadas a ella con un «respeto aparente» que no impidió, sin embargo, la existencia de algunos intentos de proselitismo católico. Como afirma Mateo Dieste:

Los colonizadores creían que el islam y la superstición eran las causas del atraso de los “moros”, pero tampoco plantearon el combate a esas creencias. En realidad, adoptaron una estrategia de respeto aparente, destinada básicamente a no despertar el recelo de los marroquíes.

(...) En Marruecos, las nuevas autoridades coloniales compatibilizaron la doctrina nacional-católica con la idea del respeto al islam, para atraer a los musulmanes en contra de los llamados “ateos”, es decir, los sectores de izquierdas. Este ejercicio, no obstante, provocó diversos problemas a la Alta Comisaría, como la sospecha de proselitismo cristiano entre soldados marroquíes durante la guerra civil.

(...) En los argumentos esgrimidos para justificar este “respeto”, el africanismo apelaba al pasado islámico de la península. De acuerdo con esta concepción, los interventores hispanos estaban más cerca de los musulmanes que otros colonizadores europeos y podían comprender mejor “el alma del indígena”.⁶¹

Esta visión de la “hermandad” era apoyada por el orientalismo español de la época. Así, Miguel Asín Palacios afirmaba en 1940:

Bajo la áspera corteza de esos rudos y valientes soldados marroquíes palpita un corazón gemelo al español, que rinde culto a unos ideales ultraterrenos, no muy dispares a los nuestros, y que siente las vivas emociones religiosas que

⁶¹ Mateo Dieste, Josep Lluís: *La “hermandad” hispano-marroquí. Política y religión bajo el protectorado español en Marruecos (1912-1956)*, Barcelona, Bellaterra, 2003, pp. 222-224. Sobre la aproximación nacional-católica al islam marroquí durante el periodo franquista específicamente véase Jensen, Geoffrey: “The Peculiarities of «Spanish Morocco»: Imperial ideology and economic development”, en *Mediterranean Historical Review*, vol. 20, nº 1 (junio de 2005), pp. 81-102.

nosotros sentimos, porque profesa muchos de los dogmas cristianos que nosotros profesamos y que el marxismo ateo repudia y persigue con ensañamiento.⁶²

Sin embargo, esto no impidió que las ideas manejadas por el colonialismo francés acerca de la contraposición entre la población beréber —más cercana “racialmente” a la europea y de islamización superficial— y la población árabe —semita y fanáticamente musulmana— también se emplearan. Así, por ejemplo: «Blanco Izaga idealizaba la nobleza del pueblo beréber y atribuía todos sus males a la injerencia del islam árabe urbano.» Y «el capitán interventor Maldonado Vázquez llegó a sostener literalmente que los beréberes poseían unos genes latinos, heredados de la presencia romana en el Magreb, que los emparentaban racialmente con los pueblos blancos del sur de Europa». Todavía «en la última etapa del Protectorado, el padre Ibáñez (...) defendía la diferencia estricta entre árabes y beréberes, no solamente a partir de criterios raciales y lingüísticos, sino a partir de la práctica religiosa. Según Ibáñez, los segundos practicaban un islam que se oponía a la ortodoxia por medio del culto a los santos. Habían resistido la invasión árabe y lo habían asimilado de un modo superficial.»⁶³

Efectivamente, a diferencia de lo que hicieron las autoridades coloniales españolas, la política de la Tercera República francesa en Argelia fue más activamente antiislámica. Según Charles-Roger Ageron, en la Argelia colonial, aunque la libertad de religión estaba formalmente garantizada, se restringía la educación religiosa en nombre de la asimilación y la secularización. Las escuelas coránicas fueron restringidas y las *zawiyyas* «vigiladas, hostigadas o cerradas». Como consecuencia el número de ulemas y de profesores disminuyó, lo que provocó que el conocimiento del árabe clásico empeorara, puesto que apenas era enseñado. La observancia religiosa estaba estrictamente controlada. Los festivales y las peregrinaciones estaban sometidas a vigilancia y sólo se podían celebrar con autorización. Incluso la peregrinación a La Meca se permitía raramente, a pesar de que es uno de los cinco pilares del islam. Con respecto a esto el Parlamento francés tuvo que intervenir para acabar con tales restricciones. Sin embargo, y en contradicción directa con el principio de separación entre Iglesia y Estado, Francia se lanzó a organizar un clero oficial musulmán pagado

⁶² “¿Por qué lucharon a nuestro lado los musulmanes marroquíes?”, en *Revista de la Universidad de Madrid*, 1 (1940), cit. en Manzano Moreno: “La creación de un esencialismo: la historia de al-Andalus en la visión del arabismo español”.

⁶³ Mateo Dieste: *La “hermandad” hispano-marroquí*, pp. 225-226, 229.

por el Estado, responsable de dirigir la oración en las mezquitas. Estos clérigos tenían que contrarrestar el poder que las cofradías sufíes tenían entre la población. Sin embargo, pronto se vio que ese clero formado por los franceses tenía poca influencia y la administración prefirió entonces delegar en los líderes de las cofradías y en los morabitos. Pero finalmente, comprometidos por su colaboración, éstos, a su vez, fueron perdiendo su prestigio y autoridad.⁶⁴

Además de esto, la administración francesa se embarcó en una política de “divide y vencerás” basada en la diferenciación de la población beréber de la árabe, en consonancia con las ideas que el orientalismo francés defendía en la época. Se trataba de una idea que, en último término, se derivaba de la diferenciación orientalista entre lo ario y lo semita. Esta política se basaba en la idea de que la población beréber, puesto que se consideraba racialmente cercana a la europea y, puesto que se consideraba que era una población islamizada superficialmente —en ella pervivían ritos preislámicos, heterodoxos, etc.—, podía ser más fácilmente asimilada mediante una política de “afrancesamiento”. Sin embargo, en la práctica, lo que se hizo fue intentar “desislamizar” a la población beréber, en lugar de concederle la igualdad como ciudadanos franceses. De hecho, bereberes y árabes, a pesar de ser formalmente franceses, no eran considerados ciudadanos de pleno derecho.⁶⁵

En Argelia, de hecho, se dio una perversión de la concepción francesa de la ciudadanía que, tras la Revolución se había basado en la unión entre nacionalidad y ciudadanía. Es decir: la nacionalidad estaba vinculada indisolublemente al disfrute de los derechos y libertades del ciudadano. Sin embargo, en Argelia los musulmanes indígenas eran formalmente franceses pero no tenían los mismos derechos que el resto de ciudadanos. Con la población judía de Argelia pasaba igual, pero esto se cambió en octubre de 1870, cuando se reconoció su igualdad jurídica. Con respecto a los musulmanes, sin embargo, hasta 1865 no tenían forma de obtener la plena nacionalidad, y cuando ese procedimiento se estableció fueron muy pocos los que podían acceder a

⁶⁴ Ageron, Charles-Robert: *Modern Algeria a history from 1830 to the present*, London, Hurst, 1991, pp. 71-72.

⁶⁵ Ibid., pp. 72-73. Véase también Lorcin, Patricia M. E.: *Imperial identities: stereotyping, prejudice and race in colonial Algeria*, London, Tauris, 1995. La misma política de separación entre lo beréber y lo árabe se llevó a cabo en Marruecos. Véase Pennell, Richard: *Morocco since 1830: a history*, Londres, Hurst & Company, 2000, pp. 164-166, 211-216; Shinar, Pessah: "A major link between France's Berber policy in Morocco and its "Policy of Races" in French West Africa: commandant Paul Party (1882-1938)", en *Islamic Law and Society*, vol. 13, nº 1 (2006), pp. 33-62.

ella, puesto que las trabas administrativas eran muchas. El proceso que se instituyó implicaba que, para acceder a la plena nacionalidad los musulmanes, como un requisito previo y *sine qua non* para obtenerla debían “reformarse”, esto es, abandonar aquellos aspectos del código de estatuto personal islámico que entraban en contradicción con el código civil napoleónico. Sin embargo, esto no siempre fue así, e incluso cuando los musulmanes se convertían al catolicismo, si no tenían más de 21 años, no podían acceder a la nacionalidad plena y seguían sometidos al código de estatuto personal islámico. Esta situación fue justificada por el tribunal de apelación de Argel en 1903 argumentando que el término musulmán «no tiene un sentido puramente confesional, sino que designa al contrario al conjunto de los individuos de origen musulmán que, no habiendo sido admitidos al derecho de ciudadanía, han conservado necesariamente su estatuto personal, sin que haya lugar a distinguir si pertenecen o no al culto mahometano».⁶⁶

Aunque diferentes en su aproximación al hecho islámico, las políticas francesa y española en el Magreb estaban inspiradas por el mismo miedo al potencial poder de movilización anticolonial del islam. Este miedo, hasta cierto punto, tenía su base en los movimientos “panislamistas” y en el ejemplo de las insurrecciones anticoloniales dirigidas por líderes religiosos, tales como Abdelkrim el-Jattabi o Abdelkader, o los *mahdís* del Sudán o Nigeria.⁶⁷ Pero ese miedo en el caso francés derivaba en una política de estrecho control, cuando no de directa confrontación con lo islámico, y, en el caso español, en un intento de cooptación de los líderes e instituciones islámicas que, como se ha visto, tampoco estuvo del todo ausente en el caso francés, que incluso llegó a crear una “iglesia” islámica.

⁶⁶ Weil, Patrick: "Le statut des musulmans en Algérie coloniale: une nationalité française dénaturée", en Arkoun, Mohammed y Le Goff, Jacques (eds.): *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours*, París, Albin Michel, 2006, pp. 548-561. Sobre la situación de la población musulmana en la Argelia colonial véase también Ageron, Charles-Robert: *Les Algériens musulmans et la France (1871-1919)*, 2 vols., París, Presses Universitaires de France, 1968.

⁶⁷ Véase, para el panislamismo, Burke, Edmund: "Pan-Islam and Moroccan resistance to French Colonial penetration, 1900-1912", en *Journal of African History*, vol. XIII, nº 1 (1972), pp. 97-118. Para los movimientos *mahdís* véase Ibrahim, Hassan Ahmed: "Imperialism and neo-Mahdism in the Sudan: a study of British policy towards neo-Mahdism, 1924-1927", en *The International Journal of African Historical Studies*, vol. 13, nº 2 (1980), pp. 214-239; Lovejoy, Paul E. y Hogendorn, Jan S.: "Revolutionary Mahdism and resistance to Colonial rule in the Sokoto Caliphate, 1905-6", en *Journal of African History*, vol. 31, nº 2 (1990), pp. 217-244; Warburg, Gabriel: *The Sudan under Wingate: administration in the Anglo-Egyptian Sudan, 1899-1916*, London, Cass, 1971; Warburg, Gabriel: *Islam, sectarianism, and politics in Sudan since the Mahdiyya*, London, Hurst & Co., 2003.

Como se ve también, una concepción racial de los musulmanes podía conjugarse con una visión fóbica del islam para dar forma a una política de trato diferenciado o, incluso, de “desislamización”. El miedo al islam y las concepciones raciales estaban en el origen, no sólo de la discriminación jurídica de la población musulmana, sino también del intento de división entre la población árabe y la beréber. Ésta última podía ser asimilada no sólo porque supuestamente fuera racialmente más cercana a la población europea, sino también porque su islamización era supuestamente superficial. Raza y religión estaban íntimamente vinculadas en la concepción colonial de los musulmanes, lo cual no era sino un producto del orientalismo.

LA VISIÓN DE POSGUERRA

Ese discurso esencialista, el orientalismo tal y como lo concebía Said, ha tenido, a pesar de las críticas, una larga vida. Mientras la disciplina académica sufrió a lo largo de la segunda mitad del siglo XX una fuerte transformación que la llevó a despojarse de su carácter meramente filológico e historiográfico para integrar métodos y perspectivas provenientes del resto de ciencias humanas y sociales, el orientalismo seguía vivo en, sobre todo —como ya señaló Hourani—, los escritores no especializados y los medios de comunicación.⁶⁸ Es por esto precisamente que la visión del islam y los musulmanes, tal y como es transmitida por los medios de comunicación y cierta literatura divulgativa, se ha convertido en uno de los temas más abordados en los últimos años.

Sin embargo, estos estudios, en su mayor parte, se han realizado en un momento en el que lo global y lo nacional se mezclan totalmente. El islam y los musulmanes ya no son temas de la sección de “internacional”, sino que se insertan en el debate más general sobre la inmigración dentro de cada uno de los países receptores de inmigrantes provenientes de países identificables con el islam.

Cubriendo el islam, de Edward Said, es quizás el estudio pionero en este campo, y es quizás, a la vez, el último de estos estudios que puede desarrollarse sin hacer referencia a ese hecho que, en gran medida, obliga a cambiar la perspectiva desde la que se acomete el estudio de las representaciones del islam y los musulmanes: el hecho de que el islam y los musulmanes ya no son una realidad distante, perteneciente al ámbito

⁶⁸ Hourani: *Islam in European thought*, p. 57.

de las relaciones internacionales, sino que el islam está en “Occidente”, el hecho de que hay musulmanes “occidentales”. La única referencia que cabe encontrar en el libro de Said a este hecho es esta, cuando menos discutible, afirmación: «Muy pocos estadounidenses, hablando en términos comparativos, han tenido realmente relación con auténticos musulmanes; por el contrario, en Francia el islam es la segunda religión en cuanto a número de fieles, lo cual no la convierte en la más popular de ellas, pero sí en un credo bien conocido».⁶⁹

Como señalamos más arriba, el libro de Said se centra en un tipo de visión del islam que, aunque él no utiliza el término, muy bien podría considerarse “islamófoba”. El punto de vista es el mismo que adoptó en *Orientalismo*, pero, sin embargo, en esta otra obra la mayoría de los textos que recoge tienen un carácter bien distinto. *Cubriendo el islam* está más centrado en los textos producidos por periodistas e intelectuales. Salvo excepciones, los académicos están totalmente ausentes y, cuando aparecen —como es el caso de, por ejemplo, Bernard Lewis—, lo hacen en su calidad de “intelectuales mediáticos”. Además, en la visión general del islam que esos textos manejan, la imagen del islam como amenaza ha ganado terreno con respecto a imágenes que simplemente podríamos tildar de “orientalistas”.

La primera edición de *Cubriendo el islam* se publicó en 1981. Para entonces se había producido un cambio significativo en las formas en las que el islam era representado por parte de determinados periodistas e intelectuales. La visión fóbica comenzaba a ganar fuerza. Said sitúa ese cambio en los años de la llamada “crisis del petróleo” (1973-1974), pero, sobre todo, a raíz de la Revolución islámica de Irán (1979). Ya vimos al comienzo de estas páginas como, efectivamente, el año 1979 marcaba el inicio de un aumento en la atención que los medios prestaban al islam, reflejo de un aumento en la preocupación que el tema inspiraba (véase gráfico 2). Pero es a través de los textos que aporta Said cuando vemos cómo esa preocupación toma forma y se puede concluir que, en el caso de algunos autores, adopta un carácter verdaderamente fóbico.

Como conclusión, podemos afirmar, que, mientras la visión de la elite intelectual, política y mediática, ha sido estudiada con profusión, la visión del resto de la población

⁶⁹ Said: *Cubriendo el islam: cómo los medios de comunicación y los expertos determinan nuestra visión del resto del mundo*, p. 109.

no lo ha sido tanto. Mientras para la época contemporánea —momento en el que, a través, por ejemplo, de los manuales escolares⁷⁰ y los medios de comunicación, se puede filtrar hacia toda la población esas visiones de la elite—, se tiene más base para considerar que esa visión de la elite tiene un reflejo en la visión que tendrá el resto de la población —algo, por lo demás, que se puede intentar verificar a través de encuestas—, para épocas anteriores, hacer extensibles al resto de la población las visiones de la elite letrada, resulta mucho más aventurado. Sin olvidar que, como señala Maxime Rodinson, incluso cuando el objeto de estudio es esa elite letrada, resulta equivocado considerar que siempre ha predominado *una* imagen determinada del islam.⁷¹ Los estudios muestran que, por el contrario, una pluralidad de visiones del islam ha existido a lo largo de la historia, y que, si bien una imagen negativa siempre ha estado presente, su preponderancia con respecto al resto de visiones se debe más a causas vinculadas a la coyuntura de cada momento histórico que a una pretendida predisposición natural “occidental” al antagonismo con respecto al islam.

⁷⁰ Los manuales escolares como forma de transmisión de una determinada visión del islam han sido, hasta la fecha, poco estudiados. Podemos citar, por ejemplo, Griswold, William J.: *The image of the Middle East in secondary school textbooks*, New York, Middle East Studies Association of North America, 1975; Nasr, Marlène: *Les arabes et l'islam vus par les manuels scolaires français*, Paris y Beirut, Karthala y Center for Arab Unity Studies, 2001.

⁷¹ Rodinson: *La fascination de l'Islam*, p. 9.

Capítulo 4.

Islamofobia y racismo

Esa visión general del islam difícilmente puede separarse de la visión que se tenía —y todavía algunos tienen— de los musulmanes. No podía ser de otra forma, si tenemos en cuenta que el acercamiento al islam se ha realizado normalmente a partir de presupuestos esencialistas. El islam adquiere, a través de esta visión, un “carácter”, el cual determina a su vez el “carácter” de todas las personas que pueden ser identificadas con él. De esta forma, todos los aspectos de la vida de los “musulmanes” se ven determinados por ese “carácter” atribuido al islam:

El Islam existe con independencia de la existencia de musulmanes (...). Lo que hagan los musulmanes en su vida diaria poco importa; ese juicio preestablecido sobre el Islam no cambiará aunque lo que cada musulmán haga en su vida diaria no concuerde con él (...). El Islam es el Corán (...), no los musulmanes; y será a partir de la imagen que se construya de ese Islam único y eterno como se juzgue a los musulmanes.¹

Sin embargo, por lo que respecta a la forma en la que ha sido percibida la población inmigrante residente en Europa que es identificada hoy, de una u otra manera, con el islam, lo primero que hay que decir es que si, durante un tiempo, esta visión esencialista del islam no les afectó fue, en primer lugar, porque precisamente ese tipo de identificación no se producía; es decir, porque durante años, esta población no fue identificada, única y exclusivamente, con el islam.

¹ López García y Bravo López: "Visiones del islam y la inmigración musulmana. Un intento de clasificación".

RACISMO, NUEVO RACISMO E ISLAMOFOBIA EN EUROPA

Para explicar este proceso debemos retomar ahora parte de lo que ya apuntábamos cuando hablábamos de por qué empezó a utilizarse el término islamofobia en un momento interminado situado entre finales de los 80 y finales de los 90. Decíamos entonces que dos factores habían coadyuvado para que a comienzos de la presente década se empezara a popularizar el uso del término “islamofobia” para describir dos fenómenos que hasta no hacía mucho habían sido contemplados por separado: por un lado el miedo o el desprecio hacia el islam, por otro el rechazo hacia la población inmigrante proveniente de países identificables con el islam. Estos dos factores habían sido, por un lado, la acción política y social de determinados movimientos surgidos de entre los musulmanes de Reino Unido para denunciar la discriminación que, según ellos, sufrían los musulmanes residentes allí; y, por otro lado, la reacción de Gobiernos y organismos internacionales tras los atentados del 11 de septiembre de 2001.

Si efectivamente ambos fenómenos habían sido contemplados por separado era porque, como hemos apuntado, los “inmigrantes musulmanes” no eran percibidos a través de su identificación con el islam, y, de tal forma, el rechazo del que pudieran ser objeto podía tener su origen en otro tipo de identificaciones —étnicas, “raciales”, nacionales—, y se podía legitimar haciendo uso de un discurso no necesariamente basado en la referencia al islam.

Si se empieza a considerar que ambas cuestiones están íntimamente unidas es porque esta población cada vez más está siendo identificada como perteneciente al islam, y, por lo tanto, siguiendo la lógica esencialista a la que nos hemos referido, se le atribuyen las características que son atribuidas al islam mismo. Esto se produce principalmente por dos factores: la evolución propia del fenómeno inmigratorio, que tiende hacia una mayor presencia visible de las minorías inmigrantes, y, por otro lado, la influencia de factores internacionales. Se produce así una conjunción de lo nacional y lo global para dar como resultado esta progresiva mayor identificación de cierta parte de la población inmigrante con el islam por encima de cualquier otro tipo de identificación. Es este un proceso que, dependiendo del país, tiene lugar entre finales de los años 70 del siglo pasado y la actualidad. Repasemos esta evolución.

El periodo de la historia de Europa que va desde el final de la Segunda Guerra Mundial hasta mediados de los años 70 se ve presidido por un movimiento de población

inmigrante de inmensas proporciones. La necesidad de mano de obra para realizar las labores de reconstrucción de un continente arrasado conlleva el que los mismos Estados afectados por la contienda —y sobre todo aquellos que reciben la ayuda del Plan Marshall— estimulen la llegada de trabajadores provenientes, en su mayoría, de las antiguas colonias europeas en el norte de África, el subcontinente indio, el África subsahariana y el Caribe. A estos inmigrantes se suman los provenientes de Turquía y la Europa del sur—. Se trata en su mayor parte de hombres solos que llegan a la Europa en desarrollo para trabajar, con la idea de ahorrar dinero y volver a sus respectivos países de origen.

Alrededor de mediados de los años 70 la situación cambia por completo, aunque en Gran Bretaña este cambio cabe situarlo bastante antes, ya que la Commonwealth Immigration Act es de 1962, y no se produce a raíz de una crisis económica, sino como consecuencia de una preocupación por el aumento de la población “de color” en el país.² En todo caso, por lo que respecta al resto de países receptores de inmigrantes, es la crisis del petróleo de 1973-74 la que marca el inicio de la puesta en práctica de una política de “inmigración cero”. En Francia, en 1977, se llega a ofrecer una “ayuda al retorno” para que los inmigrantes vuelvan a sus países de origen. Sin embargo, estas políticas tendentes al cierre de fronteras conllevan, paradójicamente, el aumento de la inmigración, ya que, aunque muchos inmigrantes deciden volver a sus países, otros muchos optan por quedarse indefinidamente. Estos últimos, además, comienzan a reagrupar a sus familias, iniciando así una fase de asentamiento definitivo en sus países de residencia.

A partir de ese momento —entre mediados de los 70 y finales de los 80— la inmigración en Europa sufre un cambio crucial: por un lado los inmigrantes, en ciertos países, dejan de ser contemplados como meros trabajadores temporales para comenzar a ser contemplados como residentes permanentes. Empieza a hablarse de “integración”. Por otro lado, la Europa del sur, tradicional emisora de emigrantes, empieza a recibir inmigrantes también. España, Italia y Portugal, principalmente, comienzan a vivir el fenómeno migratorio, y pasarán también, aunque de forma más tardía, por las fases de cierre de fronteras, asentamiento definitivo y debate sobre la “integración”.

² MacMaster, Neil: *Racism in Europe, 1870-2000*, Hampshire y Nueva York, Palgrave Macmillan, 2001, pp. 179-180; Solomos: *Race and racism in Britain*, pp. 51-59.

El asentamiento definitivo, unido a la reagrupación familiar, conlleva, con el tiempo, una mayor visibilidad de los inmigrantes, y, con ello, de la diferencia étnica, cultural y religiosa que representan. Ya no son sólo hombres que trabajan y poco más, ahora son mujeres y niños que pasean por las calles de sus ciudades, que asisten al colegio, que van a los hospitales, etc. Con todo ello, además, el islam se hace visible: surgen las mezquitas, las carnicerías *halal*, las chicas con pañuelo... El debate en torno a la “integración” comienza a focalizarse en los árabes, en los magrebíes, en los pakistaníes, los cuales, poco después, empiezan a ser reducidos a un solo arquetipo: el musulmán.³ Es entonces cuando se produce, por influencia de diversos acontecimientos internacionales, lo que Deltombe llama una «islamización de las visiones».⁴

Esta «islamización de las visiones» tiene su particular prólogo durante la revolución iraní de 1979. Un ejemplo de esto —seguramente extremo, pero que da idea de cómo, a partir de 1979, determinados factores internacionales condicionan la manera en la que empieza a ser percibida la población inmigrante identificable con el islam— es cómo fueron interpretadas las huelgas de 1982 en unas factorías francesas de la Talbot y la Citroën por algunos medios de comunicación que «rápidamente se interesaron por el aspecto “islámico” de la movilización», y por Gaston Defferre —por entonces ministro del Interior—, que identificó a los huelguistas como «integristas, musulmanes, chiíes».⁵

³ Sobre todo este proceso descrito véase Allievi: "How the Immigrant has become Muslim. Public debates on Islam in Europe"; Deltombe: *L'islam imaginaire*; Fetzer, Joel S. y Soper, J. Christopher: *Muslims and the State in Britain, France, and Germany*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 26-32, 63-69, 99-105; Parekh: *European liberalism and «the Muslim Question»*, p. 7; Vertovec: "Islamophobia and Muslim Recognition in Britain".

⁴ Se trata del título de la primera parte de su libro: Deltombe: *L'islam imaginaire*, p. 13.. Para Edward Said esa “islamización de las visiones” tiene lugar un poco antes. Para él el momento clave es la crisis del petróleo de 1974: «No resulta muy exagerado decir que antes de la repentina crisis de los precios del petróleo de la OPEP, a comienzos de 1974, el “islam” como tal apenas aparecía en la cultura en general ni en los medios de comunicación. Se hablaba de árabes o iraníes, de paquistaníes y turcos, pero rara vez de musulmanes.» Said: *Cubriendo el islam: cómo los medios de comunicación y los expertos determinan nuestra visión del resto del mundo*, p. 133. Es posible que ambos tengan parte de razón y que esa aparición de “lo islámico” se produzca, en lo referente a las relaciones con el mundo árabe, a partir de la crisis del petróleo, pero que sólo después esa visión contamine a la visión de la inmigración, cuando “lo islámico” empieza a hacerse más visible en Europa. En todo caso, hay que apuntar que esta afirmación de Said parece contradecir otra que realizaba en *Orientalismo*, en que señalaba también esa fecha como el momento en el que los árabes —no los musulmanes— empezaron a ser percibidos como una amenaza: «Sin embargo, después de la guerra de 1973 los árabes empezaron a perfilarse como una gran amenaza.» Said: *Cubriendo el islam: cómo los medios de comunicación y los expertos determinan nuestra visión del resto del mundo*, p. 377.

⁵ Bayart, Jean-François: *The illusion of cultural identity*, Londres, Hurst, 2005, p. 14; Deltombe: *L'islam imaginaire*, pp. 49-50. Sobre la evolución en Francia véase también MacMaster, Neil: "Islamophobia in France and the «Algerian problem»", en Qureshi, Emran y Sells, Michael Anthony

Pero, sin duda, el momento culminante de este proceso hacia la construcción del “inmigrante musulmán” lo supone, por lo que respecta al caso británico y francés, el año 1989, momento en el que estalla el affaire Rushdie, seguido poco tiempo después en Francia por el primer affaire del “velo”. Es el momento en el que ciertos grupos que se identifican a sí mismos como musulmanes salen a la calle para protestar, para hacerse oír. Es el momento en el que, según Deltombe, nace, para los medios de comunicación, la “comunidad musulmana”.⁶ A partir de ese momento la identificación con el islam se convierte en un factor determinante en la forma en la que el debate en torno a la “integración” se focaliza en la población “musulmana”. Esto, evidentemente, tiene su influencia en la forma en la que a partir de ese momento se construye el discurso legitimador del rechazo hacia esa población.

Precisamente en esos años en los que el asentamiento de la población inmigrante se hace definitivo, en los que la diversidad etno-cultural que representa esa población se hace visible, en los que empieza a debatirse en torno a la noción de “integración”, es cuando comienza a surgir un discurso legitimador del rechazo hacia los inmigrantes que intenta argumentar la necesidad del rechazo en función de la inaptitud de ciertos inmigrantes para “integrarse”. Ya a finales de los años sesenta cabe encontrar el rastro de este tipo de argumentaciones en un célebre discurso del parlamentario conservador británico Enoch Powell, conocido como el “Rivers of blood speech”.⁷ En esto Reino Unido también parece haber ido por delante. De hecho, para 1981 este discurso se había desarrollado de tal forma en ese país, que ya era posible publicar el primer estudio al respecto: *The New Racism: conservatives and the ideology of the tribe*, de Martin Barker.

En ese libro, Barker consideraba «que un aspecto importante de las ideologías raciales en Gran Bretaña a finales de los 70 era la tendencia a ocultar o negar el significado y las implicaciones del desarrollo de las categorías raciales». Esto se

(eds.): *New Crusades: constructing the Muslim enemy*, Nueva York, Columbia University Press, 2003, pp. 288-313.

⁶ Deltombe: *L'islam imaginaire*, pp. 77-97; Parekh: *European liberalism and «the Muslim Question»*, pp. 8-9.

⁷ Hillman, Nicholas: "A «chorus of execration»? Enoch Powell's «rivers of blood» forty years on", en *Patterns of Prejudice*, vol. 42, nº 1 (febrero de 2008), pp. 83-104; MacMaster: *Racism in Europe, 1870-2000*, p. 182; Solomos: *Race and racism in Britain*, pp. 61-62. Véase el texto original: Powell, Enoch: "Rivers of blood", en *Telegraph*, abril de 1968, <http://www.telegraph.co.uk/opinion/main.jhtml?xml=/opinion/2007/11/06/do0607.xml> [fecha de consulta: 4 de diciembre de 2007].

conjugaba con la generalizada tendencia a «negar la importancia del racismo en la sociedad británica» y a «negar que la hostilidad hacia la presencia de personas negras en Gran Bretaña era una forma de racismo. De acuerdo con esta línea de argumento era simplemente natural que, puestos a elegir, la gente prefiriera vivir con los de su clase y no en una sociedad multirracial. Esta preferencia no era contemplada como una manifestación de actitudes racialistas, sino como una respuesta natural a la presencia de personas de procedencia racial y cultural diferente».⁸

Tras la Segunda Guerra Mundial y el descubrimiento de los crímenes cometidos por los nazis contra los judíos de Europa, con la consiguiente caída en el descrédito de las teorías raciales surgidas en el siglo XIX, ya no era posible mantener un discurso abiertamente racista, basado en la noción de “raza”. La “cultura” venía así a sustituir a la noción de “raza” como referencia a partir de la cual argumentar la necesidad de discriminar a determinadas minorías étnicas, culturales o religiosas.⁹

Sin embargo, ¿era este discurso realmente nuevo, o se trataba de «una simple adaptación táctica»? Etienne Balibar, uno de los primeros autores franceses en estudiar el fenómeno, se hacía precisamente esa pregunta: el cambio en el discurso, ¿era signo del surgimiento de un nuevo tipo de racismo o era el mismo racismo de siempre legitimado a partir de nuevas referencias, que simplemente hacía uso de un lenguaje socialmente aceptable para la posguerra? Balibar, partidario de esta última perspectiva, consideraba que era necesario relativizar «las mutaciones de la doctrina y del lenguaje». «Desde el momento —decía Balibar— en que en la práctica [esas mutaciones de la doctrina y del lenguaje] conducen a los mismos actos, ¿hay que dar tanta importancia a las justificaciones, que conservan siempre la misma estructura (la de la negación del derecho), mientras se pasa del lenguaje de la religión al de la ciencia, o de la biología a la cultura y a la historia?».

Para Balibar el «nuevo racismo» era un «racismo de la época de la “descolonización», surgido en el contexto de las migraciones hacia la Europa de post-

⁸ Barker, Martin: *The new racism: conservatives and the ideology of the tribe*, Londres, Junction Books, 1981. cit. en Solomos: *Race and racism in Britain*, p. 186. Es importante señalar que en Gran Bretaña el término “negro” o “de color” se emplea de forma más amplia que en, por ejemplo, Estados Unidos. Así, también personas provenientes de Pakistán, la India o Bangladesh, se veían reducidos a esa categoría. Esto, que en gran parte es una reminiscencia del colonialismo, explica en gran medida el carácter exclusivamente “racial” que adoptó la legislación anti-discriminación británica, como la ya citada *Race Relation Act* de 1976.

⁹ Modood: *Multicultural politics*, p. 27.

guerra, y por influencia misma del contexto, «un racismo sin razas», en el que es la “cultura”, en lugar de la “raza”, el marcador de la diferencia, en el que el «tema dominante» no es ya «la herencia biológica, sino la irreductibilidad de las diferencias culturales; un racismo que, a primera vista, no postula la superioridad de determinados grupos o pueblos respecto a otros, sino “simplemente” la nocividad de la desaparición de las fronteras, la incompatibilidad de las formas de vida y de las tradiciones».

Lo paradójico del uso que se estaba dando a esa noción de “cultura” dentro de ese discurso legitimador del rechazo hacia el Otro es que, según Balibar, venía a pervertir la tendencia general del antirracismo Europeo a contraponer la noción de “cultura” a la de “raza”. Como dice este autor: «el culturalismo antropológico, totalmente orientado hacia el reconocimiento de la diversidad, de la igualdad de las culturas (...) y también de su *permanencia* transhistórica, suministró lo mejor de sus argumentos al antirracismo humanista y cosmopolita de la posguerra». El «nuevo racismo» venía a «*tomar al pie de la letra* esta argumentación»: siendo la diversidad cultural un bien a preservar, la conclusión lógica era que el contacto entre las diferentes culturas era nocivo, pues implicaba influencias mutuas —la mezcla—, con lo que se corría el riesgo de que las diferencias desaparecieran, y con ello, por lo tanto, se infligiría un mal irreparable a la humanidad. Era necesario, por consiguiente, mantener a cada cultura separada del resto, por su propio bien y por el bien de la humanidad. Si a esto se unía el que los grupos humanos tienen, según esta visión, una tendencia “natural” a defender su “identidad” de las influencias exteriores, se desprendía que el contacto entre “culturas” no sólo era nocivo, sino que era también, “por naturaleza”, conflictivo.

Lo que se manifiesta aquí —afirmaba Balibar— es que el naturalismo biológico o genético no es el único modo de naturalización de los comportamientos humanos y de las pertenencias sociales. A costa del abandono del modelo jerárquico (más aparente que real, ...), *la cultura puede funcionar también como una naturaleza*, especialmente como una forma de encerrar *a priori* a los individuos y a los grupos en una genealogía, una determinación de origen inmutable e intangible.

Este primer efecto de retorsión trae consigo un segundo, más retorsivo, luego más eficaz: si la diferencia cultural irreductible es el verdadero “medio natural” del hombre, la atmósfera indispensable para su respiración histórica, la desaparición de esta diferencia acabará provocando necesariamente reacciones de defensa, conflictos “interétnicos” y un aumento general de la agresividad. Se nos dice que estas reacciones son “naturales”, pero son también peligrosas. Por un vuelco asombroso, vemos cómo las doctrinas diferencialistas se proponen *explicar ellas mismas el racismo* (y prevenirlo).

Es por todo esto que Balibar considera que el llamado «nuevo racismo» no es tan nuevo, porque recuerda mucho a la forma que adquirió el antisemitismo durante el periodo anterior a la Segunda Guerra Mundial. El antisemitismo, dice Balibar, «ya es un racismo “culturalista”. (...) es por excelencia “diferencialista” y en muchos aspectos se puede considerar todo el racismo diferencialista actual, desde el punto de vista de la forma, como *un antisemitismo generalizado*», lo cual, «es especialmente importante para interpretar la arabofobia contemporánea, especialmente en Francia, ya que supone una imagen del islam como “concepción del mundo” incompatible con la europeidad y como proyecto de dominación ideológica universal, lo que supone una confusión sistemática entre “arabidad” e “islamismo”». ¹⁰ Esta última reflexión de Balibar resulta muy interesante para el tema que aquí estudiamos y remite en cierta forma a los paralelismos que establecía Edward Said entre orientalismo —o islamofobia— y antisemitismo. Volveremos a Balibar en el siguiente capítulo.

Balibar seguía en este texto las primeras aproximaciones al tema que Pierre-André Taguieff había ya realizado y que recogería después en *La fuerza del prejuicio*. Taguieff, más que de «nuevo racismo», hablaba de un «racismo diferencialista», el cual, paradójicamente, podía ser esgrimido tanto por movimientos antirracistas, partidarios del “derecho a la diferencia”, de la protección de las minorías ante la presión asimilacionista de la mayoría, como por movimientos xenófobos de extrema derecha, partidarios de la protección de su propia diferencia como nación frente a la influencia extranjera. ¹¹

Siguiendo la estela de estos trabajos pioneros, durante los años 80 y 90 la principal perspectiva adoptada para estudiar el discurso legitimador del rechazo hacia la población inmigrante ha sido la del «nuevo racismo», el cual, sin embargo, ha recibido también otros nombres. Así, por ejemplo, ya hemos visto que Taguieff habla de un «racismo diferencialista». Verena Stolcke, por su parte, prefiere hablar de «fundamentalismo cultural» o «retórica culturalista», que, en definitiva, no sería sino una nueva «retórica de exclusión» basada en una visión esencialista de las “culturas”.

¹⁰ Todas las citas de Balibar provienen de Balibar: “¿Existe un neoracismo?”.

¹¹ Taguieff, Pierre-André: *The force of prejudice: on racism and its doubles*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2001 [1ª ed. París, 1988]. Véanse también las interesantes páginas que Sophie Bessis dedica a estas paradojas del discurso sobre el “derecho a la diferencia” en Bessis: *Occidente y los otros. Historia de una supremacía*, pp. 273-280.

Para Stolcke, que tiene en mente los casos inglés y francés, este discurso sería propio de «los partidos y gobiernos de derechas», que «alimentan el miedo popular con una retórica de exclusión que ensalza la identidad nacional y la exclusividad cultural». Consideraba esta autora que en este discurso lo que se daba era principalmente, como ya apuntaba Balibar, la consideración de que, primero, «las diferentes culturas son inconmensurables», y segundo, que las relaciones entre culturas son, «por “naturaleza” hostiles y mutuamente destructivas», ya que el hombre, “por naturaleza”, es etnocéntrico y xenófobo. Por ello, la presencia inmigrante en Europa era considerada una forma de peligro que amenazaba con destruir la armonía preexistente. Esto no significaba que toda presencia extranjera fuera rechazable, significaba, según quienes manejaban este discurso, que había un «umbral de tolerancia» a partir del cual las reacciones de rechazo resultaban “naturales” —y por lo tanto legítimas, porque un hombre no puede ir contra su naturaleza...—. Es decir, lo que este discurso venía a sostener es, en palabras de Stolcke, que «el “problema” no somos “nosotros”, sino “ellos”. “Nosotros” somos la medida de la buena vida que “ellos” amenazan con destruir. Y esto es así porque “ellos”, al ser extranjeros son “diferentes” culturalmente». De ahí que la prescripción que ofrece el «fundamentalismo cultural» sea impedir todo contacto entre culturas, toda contaminación; en definitiva, la segregación de aquellos grupos identificados como “culturalmente diferentes”: «¡cada cultura a su sitio!».

En esta retórica, según Stolcke, la “cultura” se cosifica, «al concebirla como un conjunto de valores y tradiciones compacto, delimitado, localizado y con raíces históricas, transmitido de generación en generación, (...)», y se convierte en criterio a la hora de establecer políticas de inclusión/exclusión al cuerpo político de la nación:

El fundamentalismo cultural es, por tanto, una ideología de exclusión colectiva basada en la idea del «otro» como extranjero, extraño al cuerpo político. En su núcleo, la asunción de que los derechos sociales y políticos, es decir la igualdad política formal, presuponen una identidad cultural y, por tanto, esa igualdad cultural es el prerequisite esencial para acceder a los derechos de ciudadanía.¹²

¹² Stolcke, Verena: "Europa: nuevas fronteras, nuevas retóricas de exclusión", en VV.AA. (ed.): *Extranjeros en el paraíso*, Barcelona, Virus, 1994, pp. 235-266; Stolcke, Verena: "Talking culture: new boundaries, new rhetorics of exclusion in Europe", en *Current Anthropology*, vol. 36, nº 1 (febrero de 1995), pp. 1-24.

En definitiva, lo que en este discurso se encuentra es una concepción esencialista de la cultura, por la cual ésta adquiere un “carácter” que, a su vez, determina el “carácter” de todas las personas identificadas con ella. Ese “carácter colectivo”, por su parte, sirve para determinar la capacidad o incapacidad de esas personas para ser “como nosotros” o, desde otra perspectiva, su idoneidad o no para ser admitidos como ciudadanos iguales. Esa idoneidad vendrá determinada por cómo se conciba su “cultura” y lo próxima o lejana que se considere que se encuentra de la “nuestra”.

Como vemos, esta concepción esencialista de la cultura, resulta ser la misma que guiaba al orientalismo en su concepción de un mundo fracturado entre civilizaciones irreductible y radicalmente diferentes: Occidente e islam. Y es que, en realidad, esta concepción de la cultura y la civilización bebe de la misma fuente de la que bebía la visión orientalista: el nacionalismo decimonónico, y sobre todo, la tradición del romanticismo alemán.¹³

Sobre esta cuestión del esencialismo es sobre la que Ralph Grillo pone el acento en su análisis de este discurso, pues, para él, lo que subyace a este discurso «culturalista» es una forma de «esencialismo cultural», entendiendo por tal un «sistema de pensamiento asentado sobre una concepción de los seres humanos como sujetos “culturales” (y bajo ciertas condiciones territoriales y nacionales), i.e. portadores de *una cultura*, situada en un mundo delimitado, que les define y diferencia de otros», es, en definitiva, «la idea de que la cultura en el sentido antropológico determina las identidades individuales y colectivas».

Esta concepción esencialista de la cultura, afirma Grillo, viene acompañada en ocasiones por una «ansiedad cultural» ante situaciones en las que se considera que la propia cultura se encuentra en peligro —cabe encontrarlo tanto entre las minorías preocupadas por cómo sus jóvenes están perdiendo los “valores” de sus ancestros, como entre las mayorías preocupadas por lo mismo, lo cual a menudo atribuyen a la influencia perniciosa de las minorías—. Ante ese peligro se puede responder con lo que Grillo llama «culturalismo», que vendría a ser lo que Stolcke llamaba «fundamentalismo cultural», Barker y Balibar «nuevo racismo», y Taguieff «racismo diferencialista».

¹³ Sobre la influencia del romanticismo alemán en la conformación de esta forma esencialista de contemplar la “cultura” véase Kuper, Adam: *Cultura: la versión de los antropólogos*, Barcelona, Paidós, 2001, esp. pp. 19-64, 261-283.

El «culturalismo» hace hincapié en que la cultura a la que uno pertenece define su esencia: «Las culturas (...) determinan las identidades individuales y colectivas, y el lugar del sujeto en los esquemas sociales y políticos. La pertenencia cultural es así virtualmente sinónimo de etnicidad». De ahí se deriva que la cultura de uno es algo que debe ser protegido de cualquier influencia externa porque de la pérdida de la “pureza” cultural se deriva la propia pérdida de la “autenticidad”, de la identidad, de la esencia, de lo que hace que uno sea lo que es. Esta postura puede conllevar alguna forma de determinismo biológico, según el cual las cualidades culturales del sujeto se consideran fijas, inalterables, heredadas.

Centrándose en la crítica de Taguieff (y otros) a ese «racismo diferencialista» —a esta forma de «nuevo racismo», manejado tanto por determinados movimientos anti-inmigración como por diversos grupos sostenedores del principio del “derecho a la diferencia”—, Grillo cita la crítica que Maxim Silverman realizó de cómo algunos de estos críticos del “diferencialismo” terminaron sospechando de todo discurso de la diferencia y se refugiaron en las antiguas ideas del asimilacionismo republicano francés: «“respetando la diferencia”, o reconociendo el “derecho a la diferencia”, el anti-racista asume la diferencia que el racista aplaude». Para la izquierda —o para cierta izquierda vinculada a la tradición jacobina—, por lo tanto, «el lenguaje de la diferencia era *ipso facto* racista». «El problema —continúa Grillo—, sin embargo, no es la diferencia, sino la elevación de ésta al rango de un rasgo absoluto, definidor de la humanidad, y su uso como justificación para el rechazo de la mezcla: (...) como cuando las “tesis de la inasimibilidad de los inmigrantes no europeos y el solapamiento racialista de argumentos biológicos y culturales son usados para promover el respeto a las diferencias” —dice Grillo citando a Taguieff—. Sin embargo, dice Grillo, «esta clase de reconocimiento de la diferencia no es la misma que la que está apoyada en formas no esencialistas de reconocimiento y respeto a las diferencias, por ejemplo, de la práctica religiosa».

Todo esto lo dice Grillo por la paradoja de que aquellos que se sitúan en contra del multiculturalismo acusando a los multiculturalistas de manejar una concepción esencialista de la “cultura”, contemplan ellos mismos la “cultura” con la que se identifican en términos igualmente esencialistas. En otras palabras: acusan a aquellos que manejan el discurso del “derecho a la diferencia” de concebir las culturas minoritarias como entes cerrados y claramente delimitados, portadores de una esencia

que les confiere una identidad propia y unas características diferentes de las del resto de “culturas”, características que es necesario preservar y proteger de la influencia de otras “culturas” para conservar su autenticidad. Pero, a la vez, contemplan la “cultura” con la que ellos se identifican en estos mismos términos: claramente delimitada y portadora de una esencia inmutable que todos sus miembros comparten y que les hace ser lo que son y diferentes al resto de seres humanos pertenecientes a otras “culturas”. En definitiva, terminan diagnosticando el mismo mal: la convivencia con otras “culturas” pone en peligro la integridad de la esencia de la “cultura” con la que se identifican.

Este nuevo discurso, que tiene reminiscencias del nacionalismo *völkisch* alemán,¹⁴ de la antropología *afrikaner* legitimadora del *apartheid* sudafricano,¹⁵ así como del nativismo norteamericano,¹⁶ aunque puede dirigirse contra cualquier minoría étnica o religiosa, en el caso Europeo se ha empleado principalmente para legitimar el rechazo hacia la población identificable como “musulmana”. Es la perspectiva adoptada en diversos estudios realizados sobre la forma en la que se legitima el rechazo hacia esa población en países como Holanda, Dinamarca, Noruega, Francia, Italia o Reino Unido.¹⁷ Esto es así hasta el punto de que discursos que claramente hoy serían situados por algunos autores dentro de la “islamofobia”, han sido incluidos como muestra de «nuevo racismo» o «culturalismo».¹⁸

¹⁴ Mosse, George L.: *The crisis of German ideology: intellectual origins of the Third Reich*, New York, H. Fertig, 1998 [1ª ed. Nueva York, 1964]; Stallaert: *Ni una gota de sangre impura*.

¹⁵ Kuper: *Cultura: la versión de los antropólogos*, pp. 13-16.

¹⁶ Anbinder, Tyler: *Nativism and slavery: the Northern Know Nothings and the politics of the 1850's*, Nueva York, Oxford University Press, 1992.

¹⁷ Angel-Ajani, Asale: "Italy's racial cauldron: immigration, criminalization and the cultural politics of race", en *Cultural Dynamics*, vol. 12, nº 3 (noviembre de 2000), pp. 331-352; Cole, Jeffrey: *The new racism in Europe: a Sicilian ethnography*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997; Gullestad, Marianne: "Invisible fences: egalitarianism, nationalism and racism", en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 8, nº 1 (marzo de 2002), pp. 45-63; Gullestad, Marianne: "Blind slaves of our prejudices: Debating 'culture' and 'race' in Norway", en *Ethnos*, vol. 69, nº 2 (junio de 2004), pp. 177-203; Hervik: "The Danish cultural world of unbridgeable differences"; Modood: *Multicultural politics*; Nieuwkerk: "Veils and wooden clogs don't go together"; Wieviorka, Michel: "Raza, cultura y sociedad: la experiencia francesa con los musulmanes", en AlSayyad, Nezar y Castells, Manuel (eds.): *¿Europa musulmana o Euro-islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, pp. 177-193; Wieviorka, Michel: "The making of differences", en *International Sociology*, vol. 19, nº 3 (septiembre de 2004), pp. 281-297; Wren, Karen: "Cultural racism: something rotten in the state of Denmark?" en *Social and Cultural Geography*, vol. 2, nº 2 (junio de 2001), pp. 141-162.

¹⁸ Véase, por ejemplo: Bravo López: "El musulmán como alter-ego irreductible: la expansión del discurso culturalista", en; Wren: "Cultural racism: something rotten in the state of Denmark?"

Sin embargo, a partir de los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York y Washington las dos tendencias que en estas páginas hemos repasado —por un lado, la visión fóbica del islam y, por otro, la reproducción de un discurso legitimador del rechazo hacia los inmigrantes— parecen confluir definitivamente para dar forma a un nuevo discurso específicamente dirigido a legitimar el rechazo hacia los “musulmanes”. Precisamente como consecuencia de esa confluencia, el término islamofobia, hasta entonces utilizado de forma muy restringida, empieza a ser utilizado con mayor asiduidad.

Siguiendo esa evolución del discurso, cambia la perspectiva de algunos de los trabajos realizados en torno a la forma en la que el islam y los musulmanes son percibidos en Europa. Algunos autores abandonan la perspectiva del «nuevo racismo» y empiezan a introducir el término islamofobia para designar a ese tipo de discurso sobre los musulmanes y el islam, a pesar de que el término no termina de ser aceptado y la discusión alrededor de su significación y aplicabilidad, como veremos, dista mucho de haberse cerrado.

Los trabajos que adoptan el término islamofobia para designar a este nuevo discurso han optado por fijar su atención en varios objetos de estudio: los medios de comunicación, los intelectuales, los políticos y el resto de la población, siendo estos últimos los trabajos menos numerosos. Repasemos algunos de esos trabajos.

Entre los estudios dedicados a los medios de comunicación vamos a destacar dos, centrados ambos en el caso de Francia: los trabajos de Vincent Geisser¹⁹ y Thomas Deltombe.²⁰ Ambos trabajos se dedican a exponer el tratamiento que el islam y los musulmanes han recibido durante las últimas décadas en Francia en algunos medios de comunicación. Si bien el tema que abordan es el mismo, el enfoque que cada autor le da es bien distinto.

Geisser, por su parte, se centra en la denuncia del papel que los intelectuales y los medios de comunicación han tenido a la hora de banalizar y legitimar la islamofobia y, para probarlo, recoge y comenta una buena cantidad de textos que vendrían a sostener la imagen de un islam y unos musulmanes amenazadores.

¹⁹ Geisser: *La nouvelle islamophobie*.

²⁰ Deltombe: *L'islam imaginaire*.

Según Geisser, aunque, tratándose de los medios de comunicación no se puede generalizar, ni hablar de un discurso homogéneo, sí se puede decir que:

Las representaciones mediáticas del *hecho* musulmán siguen dominadas por la puesta en escena de una alteridad radical y conflictiva, actuando ampliamente dentro de los repertorios alarmistas, e incluso catastrofistas (...). Dicha lógica simplificadora acaba construyendo un tipo ideal del “musulmán mediático” (*Homo islamicus mediaticus*), enfocado sistemáticamente en las mismas posturas: fieles rezando, de espaldas, con el trasero en primer plano; masas compactas, amenazantes y vociferando; mujeres veladas; un individuo barbudo boquiabierto con los ojos desorbitados.

(...) Lo que aquí se cuestiona, no es tanto la demonización mediática de los musulmanes (...) como una tendencia a homogeneizar actitudes y comportamientos, a esencializar y a comunitarizar, como si los musulmanes de Francia debieran tener *necesariamente* una opinión sobre Ben Laden y los acontecimientos del momento.²¹

La nouvelle islamophobie ha sido considerada, más que la obra de un sociólogo —Geisser es investigador del Institut de Recherches et d'Études sur le Monde Arabe et Musuman del CNRS—, la de un «intelectual comprometido».²² Efectivamente, la obra deja en algunos pasajes de ser un mero estudio para convertirse en una verdadera denuncia, acertada en muchas ocasiones, discutible en otras. En todo caso, adquiere en ocasiones un carácter polémico que le ha valido un buen número de críticas.²³

El libro de Thomas Deltombe es bien distinto. Mientras el libro de Geisser está centrado sobre todo en los textos publicados como libros, o en diarios y revistas franceses, el de Deltombe está dedicado, en principio, al estudio de la imagen del islam y los musulmanes tal y como es transmitida por las distintas cadenas de televisión francesas. Digo “en principio” porque el libro de Deltombe es mucho más que eso. En realidad, *L'Islam imaginaire* lo que cuenta es la historia de la reacción de la sociedad francesa ante el fenómeno de la inmigración, y ante el islam y los musulmanes; aunque es quizás, por su estilo y método, más una obra periodística que historiográfica.

²¹ Geisser: *La nouvelle islamophobie*, pp. 24-25, cursivas en el original.

²² Haddad, Mouloud: "La nouvelle islamophobie", en *Archives de Sciences Sociales des Religions*, nº 134, 5 de septiembre de 2006, <http://assr.revues.org/document3524.html> [fecha de consulta: 7 de diciembre de 2007].

²³ Críticas que en muchos casos tienen igualmente un carácter polémico y sumamente excesivo en sus apreciaciones. Por ejemplo, Pascal Bruckner afirmó que «le livre de Vincent Geisser constitue ce qu'il faut appeler une opération de basse police intellectuelle digne de l'ère stalinienne». Véase Bruckner: "Le chantage à l'islamophobie".

En el libro no sólo vemos cuál ha sido la evolución que el tratamiento de la inmigración, del islam y los musulmanes, ha tenido a lo largo de todo el periodo en las televisiones francesas. Vemos también la evolución de la propia sociedad francesa, los cambios sufridos en los medios de comunicación, el posicionamiento de los líderes políticos, de las asociaciones antirracistas, de las organizaciones musulmanas y laicas, etc. Vemos, sobre todo, cómo en Francia ha crecido esa «ansiedad cultural» de la que hablaba Ralph Grillo y cómo eso se ha traducido en la reproducción de un discurso «culturalista». Vemos, finalmente, cómo ha crecido la «obsesión securitaria», ya definitivamente centrada en el islam y los musulmanes, y cómo eso ha influido en los debates en torno a la identidad nacional, el laicismo, y la misma concepción de la República. Podría decirse que, por lo que respecta al tema que aquí tratamos, es la crónica de los últimos treinta años de Francia.

Deltombe divide el periodo del que trata su libro (1975-2005) en tres diferentes fases según la atención que el islam y los musulmanes han recibido en los medios de comunicación franceses. Estas fases vendrían en gran medida a coincidir con las tres fases que señalábamos al comienzo de estas páginas: la primera de ellas iría desde la Revolución Islámica de Irán en 1979 hasta el año 1989, momento del affaire Rushdie y el primer affaire del “velo” en Francia. La segunda de esas fases serían los años noventa, marcados especialmente en Francia por la influencia de la guerra civil argelina. Y la tercera sería la que comprende el periodo posterior al 11 de septiembre de 2001. Las tres estarían presididas por momentos de acaloramiento generalizado y posteriores momentos de paulatino enfriamiento de las emociones.

Tanto en el libro de Geisser como en el de Deltombe ocupan un lugar importante los intelectuales —el de Geisser está plenamente centrado en ellos—, que son en gran medida los que crean opinión entre la población. El papel de los intelectuales en la construcción de una determinada imagen del islam y los musulmanes resulta determinante, o al menos eso es lo que se desprende por la atención preferente que han recibido. Ya vimos en el apartado anterior que en los estudios dedicados a la Edad Media y los dedicados al orientalismo, así como los dedicados a la imagen del islam y los musulmanes en tiempos más cercanos, los intelectuales siempre han sido el objeto de estudio preferente. Su papel, sin duda, es importante a la hora de legitimar ciertas formas de pensamiento y ciertas actitudes. Mediante su discurso pueden condenar, hacer socialmente aceptables o propagar ciertas ideologías, ciertas percepciones, ciertas

actitudes. Pero es, sin duda, un papel que comparten con otros sectores de la población, como la elite política.

Esa importancia de los intelectuales se desprende, por ejemplo, de los estudios realizados acerca del papel que los intelectuales serbios tuvieron a la hora de legitimar académica y socialmente una imagen de los musulmanes de Bosnia como amenaza. Aunque el caso, por su gravedad, no tiene nada que ver con el caso francés que acabamos de señalar, sí resulta ilustrativo por lo que se refiere al poder de legitimación que tiene el discurso manejado por los intelectuales. Así, trabajos como los de Norman Cigar o Michael A. Sells se centran precisamente en ese papel de las elites intelectuales, políticas y religiosas en la legitimación y difusión de un discurso del odio hacia los musulmanes bosnios.²⁴

El papel de las elites políticas es específicamente lo que estudian trabajos como los de Alexander Verkhovsky y Sreco Dragos, que tratan, respectivamente, los casos ruso y esloveno.

Verkhovsky se centra en el caso de los grupos políticos nacional-ortodoxos rusos. Estos grupos, que recuerdan mucho a los grupos de rusos blancos que se dedicaron tras la Revolución Rusa a difundir *Los protocolos de los sabios de Sión*,²⁵ tienen como a su mayor enemigo al Anticristo, que identifican, indistintamente, con los judíos, los católicos, “Occidente” y, a partir de la llamada «segunda guerra de Chechenia», al islam.²⁶

Por su parte, Dragos se centra en el caso de la polémica suscitada en Eslovenia con motivo del proyecto de construcción de una mezquita en Liubliana. La conclusión que Dragos extrae del análisis de las reacciones políticas ante este caso es que la islamofobia en Eslovenia es diferente de la existente en el resto de Europa, pues es una islamofobia promovida principalmente por la clase política. No es algo que surja como consecuencia de la situación creada a nivel internacional tras el 11 de septiembre, sino que viene de antes, ya que la oposición a la construcción de la mezquita dura ya más de

²⁴ Cigar: *The role of Serbian orientalists in justification of genocide against Muslims of the Balkans*; Cigar: "The Nationalist Serbian Intellectuals and islam: defining and eliminating a Muslim community", en; Sells: "The construction of islam in Serbian Religious mythology and its consequences".

²⁵ Sobre *Los protocolos* véase Cohn, Norman: *El mito de la conspiración judía mundial*, Madrid, Alianza Editorial, 1995; Poliakov: *Historia del antisemitismo. La Europa suicida*, pp. 275 y ss.

²⁶ Verkhovsky: "Who is the enemy now? Islamophobia and antisemitism among Russian Orthodox nationalists before and after September 11".

treinta años y ha pasado de ser expresada en términos de rechazo xenófobo, pasando por argumentos basados en la supuesta inoportunidad política de la demanda, a, en los últimos años, una abierta oposición basada en argumentos directamente islamófobos.²⁷

Dejando a la elite a parte, los trabajos dedicados a estudiar las percepciones y las actitudes del resto de la población con respecto al islam y los musulmanes son, todavía, escasos. Podemos citar, por ejemplo, los estudios del antiguo European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (actual Agencia de la Unión Europea para los Derechos Fundamentales, a partir de aquí EUMC), que tratan de cubrir toda Europa, o estudios de caso como el de Jörg Stolz para Suiza,²⁸ o el de Asifa Hussain y William Miller para Escocia.²⁹ En estas páginas nos centraremos en el caso de los informes del EUMC.

Ya señalamos que el EUMC, poco después de los atentados del 11 de septiembre de 2001, había iniciado su primera serie de estudios sobre «reacciones anti-islámicas en la Unión Europea». La serie incluía 15 informes sobre la situación en 15 países de la Unión Europea: Austria, Bélgica, Dinamarca, Finlandia, Francia, Alemania, Grecia, Irlanda, Italia, Luxemburgo, Holanda, Portugal, España, Suecia y Reino Unido. En ellos se trataba de recoger los «actos de agresión y los cambios en las actitudes con respecto a los musulmanes y otros grupos minoritarios».

En el informe que resumía los respectivos a los 15 países, realizado por Christopher Allen y Jørgen S. Nielsen, se concluía que:

(...) las comunidades islámicas y otros grupos vulnerables se han convertido en objetivos de una creciente hostilidad desde el 11 de septiembre. Un mayor sentimiento de miedo entre la población en su conjunto ha exacerbado los ya existentes prejuicios e incitado a actos de agresión y acoso en muchos Estados miembros. A la misma vez, los intentos para despejar los temores originan a veces un nuevo interés en la cultura islámica e iniciativas interreligiosas prácticas.

²⁷ Dragos, Sreco: "Islamophobia in Slovenia: politically produced intolerance", en *Journal of Contemporary European Studies*, vol. 13, n° 3 (diciembre de 2005), pp. 299-315.

²⁸ Stolz, Jörg: "Expliquer l'islamophobie: un test de quatre théories sur l'islamophobie à l'aide du cas d'une ville suisse", en *Revue Suisse de Sociologie*, vol. 31, n° 3 (2005), pp. 547-566.

²⁹ Hussain, Asifa y Miller, William: *Multicultural nationalism: Islamophobia, Anglophobia, and devolution*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2006.

Los informes detectaban que, aunque se habían registrado unos niveles bajos de violencia física, la violencia verbal, el acoso y las agresiones de otro tipo estaban «mucho más extendidos». Las mezquitas y los centros culturales islámicos eran objetivo común de este tipo de actos agresivos.³⁰

Pasados unos cinco años el EUMC volvió al mismo tema en dos estudios, *Muslims in the European Union* y *Perceptions of discrimination and islamophobia*. Ambos estudios pretendían abarcar, de nuevo, la mayor parte de la UE, y, a la vez, pretendían ser complementarios el uno del otro. El primero de ellos presentaba la situación tal y como la había estudiado la red internacional de investigadores del EUMC, y, el segundo, la situación tal y como la percibían determinados miembros de las comunidades musulmanas de Europa.

La principal conclusión del primero de ellos era que existía una falta preocupante de datos sobre las discriminaciones o actos de agresión hacia los musulmanes guiados por su identificación como tales. Esta falta de datos era atribuida a que en las estadísticas oficiales relativas a acciones perseguibles por la ley no se recogía la identificación étnica o religiosa de las víctimas.

El estudio se centraba en, por un lado, las discriminaciones que sufrían los musulmanes en los ámbitos de la educación, el trabajo y la vivienda; y, por otro, en los actos de agresión que hubieran sufrido. A la misma vez, el informe recogía las iniciativas que en cada país se hubieran puesto en marcha con el objetivo de favorecer la integración de los musulmanes y combatir la islamofobia. En general, y a pesar de la falta de datos señalada, el informe concluía, que «los musulmanes son con frecuencia víctimas de estereotipos negativos, a veces reforzados a través de la información negativa o selectiva de los medios de comunicación. Además, se encuentran expuestos a las manifestaciones de prejuicios y de odio que van desde amenazas verbales a ataques físicos sobre las personas y las propiedades». Por otro lado, se denunciaban las oportunidades limitadas que tenían los musulmanes, especialmente los jóvenes, para ascender socialmente y salir de la situación de exclusión social en la que muchos de ellos vivían. Esto se veía en la desproporcionada cantidad de ellos que vivía en casas en

³⁰ Allen y Nielsen: *Summary report on islamophobia in the EU after 11 september 2001*.

malas condiciones, en los pobres resultados educativos que obtenían y las dificultades para encontrar trabajo.³¹

El problema con este tipo de informes es que tratan de identificar la islamofobia en determinados actos de violencia o discriminación. Identificar así la islamofobia resulta extremadamente difícil, pues para ello resulta necesario conocer la motivación que guió los actos, y determinar, a partir de ahí, si esa motivación estaba influida o no por una visión islamófoba. Pero eso depende de que el perpetrador del acto confiese cual era la motivación que lo guió, a no ser que se trate de un acto con una carga simbólica evidente: como los ataques a las mezquitas, por ejemplo.

Que las víctimas del acto de agresión o de discriminación resulten ser musulmanas no implica necesariamente que el acto pueda ser calificado como islamofobia, eso depende, repetimos, de los motivos del perpetrador. Por ejemplo, un musulmán puede ser discriminado o agredido por ser negro, no por ser musulmán, y ese acto, por lo tanto, no podría ser calificado como islamófobo. Y al contrario: un no-musulmán puede ser víctima de la islamofobia, basta con que sea identificado como tal por el perpetrador. Por eso, que las estadísticas oficiales, llegado el caso, recogieran de forma más sistemática la afiliación étnica o religiosa de las víctimas de agresiones o discriminación no ayudaría en nada para determinar el aumento o no de la islamofobia.

El segundo de los informes, como se ha dicho, recogía las impresiones de una serie de miembros de las comunidades musulmanas de Europa acerca de la discriminación o los actos hostiles de los que los musulmanes europeos eran objeto. Las conclusiones resultan un tanto previsibles: desde el 11 de septiembre la mayoría de ellos se sienten, cada vez más, bajo sospecha, y consideran que ha habido un incremento de los incidentes hostiles dirigidos contra los musulmanes. Se sienten excluidos de muchos ámbitos de la sociedad, particularmente en aquellos estados en los que la población musulmana no ha accedido a la ciudadanía. Piensan que la demanda de que deben “integrarse” no es razonable, sobre todo cuando va dirigida a jóvenes que «sienten que por su parte han hecho todo lo que pueden para “integrarse”». Consideran que la

³¹ European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia: *Muslims in the European Union*; European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia: *Musulmanes en la Unión Europea: discriminación e islamofobia. Percepciones sobre discriminación e islamofobia: voces de miembros de las comunidades musulmanas en la UE. Extractos de los informes del Observatorio Europeo del Racismo y la Xenofobia (EUMC). Diciembre de 2006*, Madrid, Casa Árabe-Instituto Internacional de Estudios Árabes y del Mundo Musulmán, 2007.

integración es «un proceso de dos direcciones», y que las continuas apelaciones a los musulmanes para que se integren significa en la práctica que sólo a una de las partes de la relación se le exige algo. «Argumentan que el sentimiento de pertenencia está íntimamente ligado al tratamiento equitativo que esperan del resto de la sociedad» y que, por lo tanto, «la islamofobia, la discriminación y la marginalización socio-económica tienen un papel fundamental en la generación de desafección y alienación». Tienen, por otra parte, la impresión de que la aceptación por parte del resto de la sociedad depende en gran medida de que abandonen su «identidad musulmana», que existe la presunción de que «sus valores no son compatibles con los valores “europeos”», y que el islam se considera como una amenaza para los valores esenciales de las sociedades europeas, cuando, para ellos, los valores de la mayoría de los musulmanes son plenamente compatibles con los europeos. Piensan, finalmente, que el islam no es bien valorado en Europa, ni como “civilización” ni como religión, y que en esto tienen una responsabilidad especial los medios de comunicación.³²

EL CASO DE ESPAÑA

El caso de España no es muy diferente al caso de países como Francia o Inglaterra en lo que se refiere al surgimiento y evolución de este tipo de discurso. La única diferencia que cabe encontrar es una diferencia en el tiempo. Este discurso surge más tarde en España porque todo el proceso de inmigración y asentamiento definitivo de la población inmigrante tiene lugar con algunas décadas de retraso con respecto a los citados países.

Ya en los años 60-70 se establecieron en España un grupo de estudiantes provenientes de Oriente Medio que pusieron las bases del asociacionismo musulmán en España, y que aún a día de hoy lideran alguna de las más importantes asociaciones islámicas del país. A ese grupo de estudiantes habría que sumar un pequeño grupo de españoles conversos que abrazaron el islam durante esos años y que también se hicieron portavoces del islam español.³³ Sin embargo, no es hasta que España se convierte en

³² European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia: *Perceptions of discrimination and islamophobia*, esp. pp. 6-11.

³³ Sobre la historia y organización del islam en la España contemporánea véase López García, Bernabé y Planet Contreras, Ana I.: "Islam in Spain", en Hunter, Shireen T. (ed.): *Islam, Europe's second religion. The new social, cultural, and political landscape*, Westport (Connecticut), Praeger, 2002, pp. 157-174;

país de inmigración cuando el número de musulmanes empieza a crecer significativamente. Entre ellos, la comunidad más importante será, hasta día de hoy, la marroquí.

Los primeros inmigrantes marroquíes —la comunidad más longeva y más numerosa de inmigrantes en España— llegan a España, según Bernabé López García, a finales de los años sesenta, cuando «empieza a incubarse la recesión económica de los países de la CEE». Esta inmigración, en principio temporal, termina siendo definitiva cuando los países de la Europa desarrollada empiezan a cerrar fronteras a partir de la crisis de 1973-74. Estos primeros inmigrantes marroquíes ponen las bases de lo que será la comunidad marroquí más importante del país: la catalana. Con el tiempo, los marroquíes que llegan a España se van asentando en otras zonas del país, principalmente en el Levante, el sur de Andalucía y Madrid.³⁴

A mediados de los años 80, España, por influencia de la entonces Comunidad Económica Europea, pone en marcha su política de inmigración. En 1985 se promulga la primera “ley de extranjería”, la cual ya planteó serios problemas por lo que a la población de origen marroquí residente en Ceuta y Melilla se refiere. En esta ley ya puede encontrarse un primer rastro de una perspectiva “culturalista” por el trato preferencial que otorga a ciertos colectivos para acceder a la ciudadanía en razón de sus “afinidades culturales” con España. Los musulmanes de Ceuta y Melilla, a pesar de que muchos de ellos habían nacido y pasado toda su vida allí, no tenían, en su mayor parte, la ciudadanía. La nueva ley los dejaba fuera de trato preferencial alguno, los consideraba extranjeros, lo que provocó una serie de movilizaciones que obligaron al Estado a replantear la situación de esta población.³⁵

En todo este proceso de establecimiento de la colonia marroquí en España fue importante el momento del primer proceso de regularización de inmigrantes de 1991,

Planet Contreras, Ana I. y Moreras, Jordi: *Islam e inmigración*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008.

³⁴ Sobre todo el proceso de asentamiento y evolución de la comunidad marroquí en España ver: López García, Bernabé: "La evolución de la inmigración marroquí en España (1991-2003)", en López García, Bernabé y Berriane, Mohamed (eds.): *Atlas de la inmigración marroquí en España*, Madrid, UAM y Observatorio Permanente de la Inmigración, 2004, pp. 213-219. Véase también, para el caso de Cataluña, Colectivo IOÉ: *Presencia del Sur. Marroquíes en Cataluña*, Madrid, Fundamentos, 1994.

³⁵ Planet Contreras, Ana I.: *Ceuta y Melilla. Espacios-frontera hispano-marroquíes*, Melilla y Ceuta, Ciudad Autónoma de Melilla, Ciudad Autónoma de Ceuta, UNED-Melilla, 1998, pp. 85-106; Stallaert: *Etnogénesis y etnicidad en España*, pp. 130-133.

pues, para buena parte de la sociedad española, marcó el comienzo de la toma de conciencia acerca de la importancia que estaba tomando el fenómeno migratorio. A este proceso de regularización se acogieron alrededor de 50.000 marroquíes.

Como vemos, en España todo el proceso de inmigración y asentamiento tiene lugar, efectivamente, con varias décadas de retraso con respecto a países como Alemania, Francia, Reino Unido u Holanda. Si en esos países el proceso de asentamiento definitivo y reagrupación familiar tiene lugar a partir de mediados de los 70, éste, en España, no tiene lugar hasta los 90, y no existe una frontera tan nítida entre las fases de inmigración y asentamiento, marcada por el cierre de fronteras, como en el caso Europeo. En España, mientras durante los 90 siguen llegando nuevos inmigrantes, los que ya estaban en el país empiezan a reagrupar a sus familiares. Y cuando todavía estos dos procesos simultáneos están en marcha, la inmigración se sitúa, como tema polémico, en el debate político. Es en esa década de los 90 cuando la inmigración aumenta de forma más importante y se diversifican sus orígenes, aun cuando sigue siendo una inmigración eminentemente marroquí —lo que cambiará a partir de los años 2000—. Y es a finales de la misma cuando aparece en España el debate en torno a la “integración”, debate, que, como ocurrió en el resto de Europa, se focaliza en la población “magrebí”. Para entonces, ya habían aparecido las primeras manifestaciones teñidas de argumentos surgidos del «nuevo racismo» y que proponían lo que Bernabé López García ha llamado un «filtro étnico», es decir: la selección de los inmigrantes en razón de su supuesta “afinidad cultural” con España.³⁶

Al calor de ese debate, todavía tímido, en torno a la “integración”, se promulga una reforma de la legislación en materia de extranjería, la que sería Ley Orgánica 4/2000, la cual, debatida en el Congreso durante el año 1999, llevó el significativo título de “Ley Orgánica sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y *su integración social*” (cursivas mías). Esta ley, muy discutida, fue sustituida al año siguiente por la Ley Orgánica 8/2000 —y ésta última también sería reformada no mucho después (2003)—. Esta discusión alrededor de la legislación en materia de

³⁶ López García: “El islam y la integración de la inmigración social”.

inmigración da cuenta del grado de preocupación que el tema había alcanzado ya en la sociedad española.³⁷

Durante la presente década el ritmo de las nuevas entradas desde Marruecos decae como consecuencia de un endurecimiento significativo de las medidas de control fronterizo, pero la inmigración sigue creciendo a través de las reagrupaciones familiares. Los signos de asentamiento definitivo aumentan, aumenta también la visibilidad de la diversidad etno-cultural y religiosa que los inmigrantes aportan y, con ello, aumenta la visibilidad del islam. Sin embargo, por lo que respecta a la población marroquí, su identificación como “musulmana” no tiene lugar hasta fechas relativamente recientes. Cabe situar ese momento, principalmente, en el periodo posterior al 11 de septiembre de 2001.

Con anterioridad a esa fecha el debate ya abierto en España sobre la “integración” de los recién llegados había prestado poca atención al hecho islámico. Ni siquiera los Gobiernos sucesivos de PSOE y PP habían hecho mucho por desarrollar el Acuerdo de Cooperación del Estado Español con la Comisión Islámica de España (1992), que establecía los ámbitos de colaboración del Estado para el desarrollo normal de las cuestiones relativas a la religión islámica: culto, matrimonios, enterramientos, estatuto de los imanes, servicio religioso en cárceles, etc. El islam no levantaba mucho interés.

Los episodios aislados de violencia dirigida contra la población inmigrante marroquí no eran legitimados atendiendo a una visión determinada del islam, sino en función de una determinada visión de “su cultura”. Es así como algún antropólogo explicó, por ejemplo, el brote de violencia racista surgido en la localidad almeriense de El Ejido en enero de 2000.³⁸ Para esas fechas el «nuevo racismo» ya había sido identificado en España.

Quizás el primer estudio que hace referencia y analiza este discurso, tal y como aparece en España, es un trabajo del Colectivo IOÉ (Walter Actis, Carlos Pereda y Miguel Ángel de Prada) de 1995, *Discursos de los españoles sobre los extranjeros*. Este

³⁷ Sobre el debate político acerca de la legislación de extranjería véase Bravo López, Fernando: "La legislación de extranjería en el debate político", en López García, Bernabé y Berriane, Mohamed (eds.): *Atlas de la inmigración marroquí en España*, Madrid, UAM-Observatorio Permanente de la Inmigración, 2004, pp. 109-111.

³⁸ Véase Bravo López: "El musulmán como alter-ego irreductible: la expansión del discurso culturalista".

estudio, realizado a partir de grupos de discusión, entre el abanico de discursos manejados acerca de la inmigración, identifica este discurso «neo-racista», que los autores describen así:

El mecanismo básico de las diversas manifestaciones del neo-racismo contemporáneo es la negación de la identidad social de ciertos colectivos, a los que se atribuyen unas características "naturales", constituyentes esenciales de su "ser" no modificables en lo fundamental, que los configuran como inferiores, al margen de cuáles sean sus comportamientos.

(...) El discurso se construye a partir de dos supuestos básicos. En primer lugar, las culturas son universos cerrados, inmodificables en sus rasgos fundamentales (...). En segundo lugar, existen culturas mutuamente incompatibles, que en ningún caso pueden coexistir pacíficamente; esta incompatibilidad es atribuida habitualmente a las limitaciones de ciertas culturas definidas como «cerradas», lo que las convierte en inferiores o atrasadas (...). Por tanto, al margen de cuáles sean las circunstancias económicas, la coexistencia de colectivos con culturas no compatibles sólo puede saldarse con la asimilación o con la segregación absoluta. Las actitudes respecto a los extranjeros depende, en este caso, del universo cultural al que se les adscriba, y de la posición de éste respecto a la cultura autóctona.

(...). No existen posibilidades de mutuo intercambio y convivencia fructífera cuando la minoría es (...) portadora de tradicionalismo cerrado, irracionalidad, y agresividad. Además, la minoría no sólo se resiste a diluirse en la normalidad dominante (sinónimo de racionalidad) sino que, por el sólo hecho de resistir pretenden imponer sus peculiaridades a la mayoría.³⁹

Vemos que el discurso, tal y como aparece en España, es idéntico al discurso «neo-racista» que se manejaba en el resto de Europa, solo que aquí el Colectivo IOÉ considera que no se trata simplemente de un «racismo diferencialista», sino que considera que también existe una concepción jerarquizada de las “culturas”, en la cual unas aparecen como “inferiores” a otras.

En este discurso, el islam ya aparece como la antítesis de lo que el hablante identifica como “propio”: puesto que «(...) los universos culturales son percibidos como estructuras inmutables en lo fundamental, cosmologías estáticas que no se modifican con el devenir histórico y los cambios sociales», el islam, «presentado como paradigma de cultura extraña a la modernidad (europea, latina, católica) aparece como radicalmente antagónico. Además, dada su supuesta invariabilidad, la distancia entre ambos mundos se mantendrá siempre inalterada».⁴⁰

³⁹ Colectivo IOÉ: *Discursos de los españoles sobre los extranjeros. Paradojas de la alteridad*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1995, pp. 67 y 83.

⁴⁰ Ibid., p. 85.

La perspectiva es típicamente orientalista, esencialista en sus fundamentos y especialmente centrada en el islam y los musulmanes, que se ven reducidos por su identificación como tales a los límites impuestos por las características que se atribuyen al islam.

Este discurso, presente, ya a mediados de los 90, en ciertos sectores de la sociedad, comenzó a introducirse en los medios de comunicación durante los años siguientes. Bernabé López García, que dedicó una conferencia al tema —más tarde publicada como artículo—, señalaba que la reproducción de este tipo de discurso tenía como objetivo la instauración de lo que él llama un «filtro étnico». Recuerda López García haber estado presente en 1990 en una conferencia donde Antonio Garrigues Walker manejó ese tipo de argumentaciones; y, más tarde, en 1995, las escuchó en boca del diplomático español Javier Rupérez. Pero lo que en principio se maneja en círculos más o menos restringidos, pasa a manejarse poco después en la prensa escrita: en 1997 y 1999 los argumentos “culturalistas” son manejados tanto por el periodista Federico Jiménez Losantos como por el político Miguel Herrero de Miñón, ambos defendiendo abiertamente la tesis de que era necesario seleccionar a los inmigrantes en función de su “afinidad cultural” con España.⁴¹ Y es que, como hemos señalado, según López García, el objetivo de quienes manejaban este tipo de discurso era establecer la imposibilidad de la integración de los inmigrantes “magrebíes” para así legitimar políticas de inmigración que favorecieran la entrada de inmigrantes provenientes de países identificados como “afines culturalmente”, discriminando al resto, especialmente los “magrebíes”. Ese era, en definitiva, el «filtro étnico».⁴²

Este tipo de discurso vino a recibir una atención sin precedentes a partir del año 2001 gracias a la cobertura mediática que recibió la publicación en España del libro del politólogo italiano Giovanni Sartori, *La sociedad multiétnica*.⁴³ En este libro, que ha sido puesto como ejemplo de cómo el discurso «neo-racista» o «culturalista» se reproducía en España,⁴⁴ no aparecían, sin embargo, muchas referencias al islam y los musulmanes específicamente —aunque evidentemente el autor tiene en mente a los

⁴¹ Véase Herrero de Miñón, Miguel: “¡Que vienen!” en *El País*, 9 octubre de 1999; Jiménez Losantos, Federico: “Faltan inmigrantes”, en *ABC*, 25 de febrero de 1997.

⁴² López García: “El islam y la integración de la inmigración social”.

⁴³ Sartori: *La sociedad multiétnica*.

⁴⁴ Bravo López: “El musulmán como alter-ego irreductible: la expansión del discurso culturalista”.

“musulmanes” cuando discrimina a unos inmigrantes en favor de otros a partir de supuestas “afinidades culturales”—. Esto vino a cambiar tras los atentados del 11 de septiembre, cuando el islam iba a recibir una atención mediática sin precedentes. Así, si, como decimos, en la primera edición del libro de Sartori las referencias al islam y los “musulmanes” son escasas, después de los atentados, en un anexo de la nueva edición de 2002, y publicado como artículo en *Claves de Razón Práctica*, el tema central es ya “El Islam y la inmigración”.⁴⁵ El camino que va de *La sociedad multiétnica* a “El Islam y la inmigración” es quizás el camino que lleva del «nuevo racismo» a la islamofobia.

Este cambio en el discurso se ha reflejado también en un cambio de perspectiva en los estudios dedicados a las formas de rechazo hacia la población musulmana en España, un cambio presidido por la introducción del concepto de islamofobia. Sin embargo, en comparación con los estudios que parten de la perspectiva del «nuevo racismo», estos trabajos son todavía escasos. Sólo podemos citar un artículo, el de Ángeles Ramírez y Laura Mijares sobre las mujeres musulmanas y el pañuelo en España. Existe, por otra parte, un pequeño artículo, dedicado a las actitudes de la población española ante el islam y elaborado en el seno del Real Instituto Elcano, al que dedicaremos unas pocas líneas.

El artículo de Ramírez y Mijares trata sobre lo que las autoras llaman, siguiendo a Jasmin Zine⁴⁶, «islamofobia generizada», una forma de islamofobia específica dirigida contra las mujeres musulmanas, representadas como «retrasadas, oprimidas, políticamente menores de edad, y que buscan imperiosamente la liberación y el ser rescatadas a través de las intervenciones imperialistas», y que tendría su manifestación más clara en la forma en la que en algunos países como Francia y España se debate en torno al “pañuelo islámico”, convertido en símbolo de la supuesta opresión que *todas* las mujeres musulmanas sufren.

El artículo se dedica, por un lado, a hacer una revisión del estado de la cuestión sobre la islamofobia como concepto y como fenómeno en Europa, y, por otro, a analizar el tratamiento que han tenido los “asuntos del velo” en España por parte de los medios de comunicación y las instituciones educativas y políticas. Según las autoras, en el caso

⁴⁵ Sartori: “El islam y la inmigración”.

⁴⁶ Zine, Jasmin: “Unveiled sentiments: Gendered islamophobia and experiences of veiling among Muslim girls in a Canadian Islamic school”, en *Equity & Excellence in Education*, vol. 39, n° 3 (agosto de 2006), pp. 239-252.

de España, «en el asunto del velo (...) se mezclan un conjunto de razones que ponen en relación asuntos como la enseñanza pública y privada-concertada con el papel de la religión en España, así como con el lugar que ocupan las mujeres en la construcción de los valores. No es solo una cuestión de estereotipos negativos, enraizados históricamente, sobre una comunidad en concreto. Juzgarlo en esos términos es, una vez más, legitimar los discursos de exclusión, al neutralizar y aligerar de responsabilidad el papel activo de las instituciones, leyes, intelectuales, académicos, opinión pública, que somos los que estamos construyendo (o no) la sociedad plural».⁴⁷

Por lo que respecta a los estudios sobre las actitudes de la población española ante el islam y los musulmanes hay que decir que no existe ninguno que trate ese tema específicamente. En estudios sobre xenofobia y racismo en general se recogen normalmente datos acerca de la percepción que la población tiene sobre los “magrebíes” —que normalmente se sitúan entre los colectivos peor valorados—, pero ninguno estudia específicamente este fenómeno, ni lo conjuga con el estudio de las percepciones sobre el islam.⁴⁸ Sólo se ha publicado un pequeño artículo en el que se analizan una serie de datos recogidos por los barómetros del Real Instituto Elcano.

En este artículo se afirma rotundamente que «no hay islamofobia en España».⁴⁹ Para sostener esto el autor se basa en una definición de islamofobia como intolerancia religiosa. Esta definición restringida le sirve al autor para fundamentar su idea de que, efectivamente, en España no existe islamofobia, ya que cualquier dato que denote rechazo hacia el islam o los musulmanes puede interpretarse —de forma más que arbitraria en muchas ocasiones— como basado en razones diferentes de la intolerancia religiosa. Así, a pesar de que ofrece datos como que el 96% de los españoles considera que los musulmanes son machistas, que el 90% los considera autoritarios, que un 68% los considera violentos, o que un 37% tiene una «opinión negativa de la religión musulmana» —datos que quizás otros autores habrían interpretado de manera totalmente diferente, datos que incluso el mismo autor podría haber interpretado como

⁴⁷ Mijares, Laura y Ramírez, Ángeles: "Mujeres, pañuelo e islamofobia en España: un estado de la cuestión", en *Anales de Historia Contemporánea*, nº 24 (2008), pp. 121-135.

⁴⁸ Véase, por ejemplo: Desrues, Thierry y Pérez Yruela, Manuel, (eds.): *Opinión de los españoles en materia de racismo y xenofobia*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 2006; Desrues, Thierry y Pérez Yruela, Manuel, (eds.): *Opinión de los españoles en materia de racismo y xenofobia*. 2007, Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 2007.

⁴⁹ Noya, Javier: "Los españoles y el islam", en *Real Instituto Elcano. ARI*, nº 47 (noviembre de 2007), pp. 13-17.

una muestra de que la islamofobia en España es minoritaria, pero está presente—, la conclusión que extrae el autor es que la ausencia de islamofobia en España es total.⁵⁰

Como resumen, cabe decir que, si bien el rechazo hacia los inmigrantes “musulmanes” ha sido estudiado principalmente en el marco de los estudios sobre el «nuevo racismo», en los últimos años se ha ido imponiendo una perspectiva guiada por la introducción del término islamofobia. Quizás porque todavía es un campo poco estudiado, los problemas teóricos o de definición del término han sido poco tratados. A pesar de que el término, como veremos, plantea bastantes problemas y ha sido muy discutido, buena parte de los estudios que lo utilizan no intentan definirlo, ni plantean los problemas teóricos que conlleva su utilización. En las siguientes páginas abordaremos la cuestión de cómo algunos autores han discutido el término y las soluciones que han propuesto.

⁵⁰ Ibid.

Capítulo 5.

Definiendo el antisemitismo

Como vimos en el capítulo 1, cuando tratábamos las primeras aproximaciones que se han realizado a la comparación entre el antisemitismo y la islamofobia, la primera comparación sería entre los argumentos esgrimidos por el discurso antisemita y aquellos esgrimidos por el discurso islamófobo —la realizada por Meer y Noorani—, para legitimar la pertinencia de tal comparación se basan en el supuesto de que el antisemitismo y la islamofobia eran formas de “nuevo racismo” —“racismo cultural”, “racismo diferencialista” o “culturalismo”—. Para ello recogían, por ejemplo, las afirmaciones de Etienne Balibar que ya expusimos en el capítulo 4. Balibar, como vimos, consideraba que el antisemitismo «ya es un racismo “culturalista”», que «es por excelencia “diferencialista”». De tal forma, afirmaban Meer y Noorani, si ambos —antisemitismo e islamofobia— son formas de “culturalismo” o racismo “diferencialista”, es posible compararlos. Sin embargo, ¿es realmente el antisemitismo una forma de “culturalismo” o de racismo “diferencialista”? ¿En qué se basa Balibar para hacer tal afirmación?

En una nota al pie Balibar nos informa de la fuente que utiliza para afirmar tal cosa: se trata de un libro de la antropóloga Ruth Benedict. En esta obra Benedict, hablando de Houston Stewart Chamberlain, sostenía que este autor —considerado por muchos como modelo del autor antisemita de finales del XIX y principios del XX—, no distinguía a los judíos ni por su ascendencia ni por sus rasgos físicos, sino a partir de rasgos culturales que él consideraba peligrosos. Según Benedict, para Chamberlain los judíos «eran enemigos porque tenían formas especiales de pensamiento y de

comportamiento.»¹ Y efectivamente, en la obra de Chamberlain encontramos este pasaje, que es en el que se basa Benedict para llegar a esa conclusión:

Uno no necesita tener la auténtica nariz hitita para ser un judío; el término judío denota más bien una forma especial de pensar y de sentir. Un hombre puede muy pronto convertirse en judío sin ser israelita; a menudo se necesita sólo tener trato frecuente con judíos, leer la prensa judía o acostumbrarse a la filosofía, la literatura y el arte judíos.²

Balibar, siguiendo a Benedict, va más allá y relativiza aún más la importancia que en la construcción de la imagen amenazante de los judíos tiene el racismo “biológico”, “científico”, y la jerarquización de razas que éste —en principio— defendería:

En el antisemitismo, el tema de la inferioridad del judío resulta, como es sabido, mucho menos importante que el de la alteridad irreductible. Incluso puede llegar a evocar la “superioridad” intelectual, comercial, comunitaria, de los judíos, que los hace mucho más “peligrosos”. La empresa nazi se suele confesar empresa de reducción de los judíos a la “infrahumanidad” más que consecuencia de una infrahumanidad de hecho: es la razón de que no puede limitarse a la esclavitud y deba desembocar en el exterminio.³

Sin embargo, a pesar de lo que afirma Balibar, esa visión del antisemitismo está lejos de ser compartida por algunos estudiosos.⁴ Al contrario, muchos otros autores han considerado que el antisemitismo es precisamente una forma de racismo “biológico” con pretensiones científicas; que lo que diferencia al antisemitismo de las anteriores formas de rechazo u odio contra los judíos es que el antisemitismo considera al judaísmo una “raza”, no una religión —o no principalmente— y que, por lo tanto, los judíos siguen siendo judíos aunque se conviertan a otra religión —o aunque dejen de creer en religión alguna—. Por ello, el antisemitismo diferiría de lo que se ha dado en llamar “antijudaísmo”, que vendría a ser un odio dirigido contra los judíos y el judaísmo basado en razones teológicas. En otras palabras, según este punto de vista:

¹ Benedict, Ruth: *Race and racism*, Londres, Routledge, 1983, pp. 132 y ss. cit. en Balibar: “¿Existe un neorracismo?”.

² Chamberlain, Houston Stewart: *The Foundations of the 19th Century*, 2 vols., John Lane, The Bodley Head, 1912 [1ª ed. Múnich, 1899], vol. I, pp. 491-492. Aquí Chamberlain parece distinguir entre la ascendencia “israelita” y la raza “judía”. La primera sería la que confiere una determinada fisonomía, la segunda la que confiere una determinada moral, una espiritualidad, unas ideas, un “carácter”. Se puede ver aquí la concepción “mística” de la raza que tenía Chamberlain.

³ Balibar: “¿Existe un neorracismo?”.

⁴ De hecho, hasta donde yo sé, no existe ningún estudio sobre el antisemitismo que lo defina como “racismo cultural”, “culturalismo”, etc.

El antijudaísmo es teológico o filosófico, el antisemitismo se pretende laico y científico; el antisemitismo sucede al antijudaísmo, la raza sucede a la religión; «el antisemitismo es una forma nueva de antijudaísmo», y nace desde el momento en que se pasa «de un tipo en el que Dios y el libre albedrío son los ejes centrales de la visión de la historia humana a un tipo nuevo en el que la biología (...) y el determinismo son las claves de la historia». Así el antijudaísmo sería propio de sociedades cristianas, el antisemitismo caracterizaría las sociedades modernas secularizadas, si no anticristianas. Es por ello que, se dice, el antijudaísmo medieval no es un antisemitismo o un racismo pues se funda sobre criterios únicamente religiosos, el delito de pertenencia al judaísmo era redimido por las aguas del bautismo.⁵

Pero esta interpretación del antisemitismo es posterior al surgimiento del término y, en parte, se basa en una comprensión equivocada de las pretensiones de los propios antisemitas. Como se verá, en el momento en el que los antisemitas adoptaron para sí mismos ese calificativo, lo que éstos querían resaltar no era que su rechazo hacia los judíos estuviera basado en algo diferente a las anteriores formas de rechazo —lo “racial” frente a lo teológico—, sino que ellos, a diferencia de lo ocurrido con anterioridad, habían descubierto las “verdaderas razones” del rechazo. Estas razones habían sido las mismas a lo largo de toda la historia, solo que en tiempos anteriores —dado el nivel de conocimientos científicos— la gente no había sabido comprender cuáles eran los motivos reales del rechazo y, por ello, lo habían expresado de la única forma que sabían: a través de la religión. Y no sólo eso: al no comprender cuáles eran las “verdaderas causas” del rechazo tampoco habían sabido encontrar una solución “apropiada” a la “cuestión judía”. Los antisemitas, con la referencia a “lo semítico”, por contraposición a “lo judaico”, pretendían resaltar precisamente que el rechazo, a lo largo de toda la historia, no se había basado en razones religiosas, sino en razones sociales, políticas, económicas o “raciales”. Este fue precisamente el motivo de la introducción y posterior divulgación —por los propios antisemitas— del nuevo término en la Europa de las últimas décadas del XIX.

Por un lado, con el nuevo término se pretendía huir de la condena social hacia formas de actitud antijudías que se consideraban obsoletas, producto de la intolerancia religiosa medieval. La nueva terminología secularizada podía manejarse entonces para legitimar el rechazo en base a otras “razones”. Y es que, tras la Ilustración, las elites

⁵ Riandiere La Roche, Josette: "Du discours d'exclusion des juifs: antijudaïsme ou antisémitisme?" en Redondo, Augustin (ed.): *Les problèmes de l'exclusion en Espagne (XVIe - XVIIe siècles), ideologie et discours*, París, Publications de la Sorbonne, 1983, pp. 51-75.

europeas se expresaban cada vez más en un lenguaje secularizado, “racionalista”, con pretensiones científicas, y, para llegar a ella, los antisemitas —que también pertenecían a esas elites— debían manejar ese lenguaje.

A su vez, la introducción de la nueva terminología obedecía a un cambio fundamental experimentado en Europa a partir de la Revolución Francesa: la emancipación de los judíos. La concesión de la ciudadanía a los judíos —un proceso que, vinculado a la progresiva secularización de los Estados, ocupó la mayor parte del siglo—, su progresiva incorporación en todos los sectores de la sociedad europea, la reforma, relajación o abandono de las creencias religiosas, todo ello había hecho que ya la mayor parte de los judíos de Europa central y occidental no respondieran al clásico estereotipo del judío ortodoxo. A todos esos cambios debían responder los profesionales de la agitación antijudía.⁶

De ese nuevo lenguaje empleado por los antisemitas se deriva que, ya desde las primeras definiciones que se dieron del término, se considerara que el antisemitismo tenía su base en la consideración de los judíos como racialmente diferentes, y no como religiosamente diferentes. Así, en la edición de 1901-1906 de la *Jewish Encyclopedia* se lee: «el término “antisemitismo” tiene su origen en la teoría etnológica de que los judíos, como semitas, son totalmente diferentes de las poblaciones arias, o indo-europeas, y nunca pueden mezclarse con ellas. La palabra implica que no se rechaza a los judíos por su religión, sino por sus características raciales.»⁷ Sin embargo, determinar que los judíos eran “racialmente” diferentes no era lo mismo que construir una imagen de ellos como amenaza, que era lo que identificaba al antisemitismo. El lenguaje de la “raza” era un lenguaje de la época, no patrimonio exclusivo de los antisemitas. La imagen de la diferencia racial de los judíos también podía, por ejemplo, ser adoptada por autores judíos o “filosemitas”.⁸ Lo que diferenciaba a los antisemitas

⁶ Véase Katz: *From prejudice to destruction*, pp. 1-10.

⁷ Deutsch: "Anti-Semitism".

⁸ Cohen, Deborah: "Who was who? Race and Jews in turn-of-the-century Britain", en *Journal of British Studies*, vol. 41, nº 4 (octubre de 2002), pp. 460-483; Efron, John M.: *Defenders of the Race: Jewish doctors and Race Science in Fin-de-siècle Europe*, New Haven; Londres, Yale University Press, 1994; Goldstein, Eric L.: "«Different blood flows in our veins»: race and Jewish self-definition in late Nineteenth century America", en *American Jewish History*, vol. 85, nº 1 (marzo de 1997), pp. 29-55; Goldstein, Eric L.: *Price of Whiteness. Jews, Race, and American Identity*, Princeton, Princeton University Press, 2005; Katz: "Misreadings of Anti-Semitism"; Leff, Lisa Moses: "Self-definition and self-defense: Jewish racial identity in nineteenth-century France", en *Jewish History*, vol. 19, nº 1 (enero de 2005), pp. 7-28; Morris-Reich, Amos: "Arthur Rupp's Concept of Race", en *Israel Studies*, vol. 11, nº 3 (otoño de 2006), pp. 1-30; Weiss, Yfaat: "Identity and essentialism. Race, racism, and the Jews at the

del resto no era que consideraran a los judíos una “raza” totalmente diferente de la “aria”, sino el carácter amenazante que atribuían a las “características raciales” de los judíos, y ese carácter amenazante no se construía a partir de la atribución de una diferencia “racial”, sino a partir de otras fuentes que, como se verá, sí tienen mucho que ver con la religión.

Se suele atribuir a Wilhelm Marr la utilización por primera vez del término “antisemitismo”.⁹ Sin embargo, parece ser que el término “antisemita” fue utilizado por primera vez en 1860 por el orientalista Moritz Steinschneider para caracterizar la actitud de Ernest Renan con respecto a los pueblos semitas. En Renan, siguiendo la clasificación filológica de su tiempo, “lo semítico” remitía, principalmente, tanto a lo judío como a lo islámico; más aún: para él lo islámico era lo «semítico por excelencia».¹⁰ De esta forma, en un principio el término remite a una actitud contraria a los pueblos semitas en general. Pero, sin embargo, desde el momento en que el término es adoptado para dar nombre a la Liga Antisemita de Wilhelm Marr (1879), empieza a ver restringido su sentido, para pasar a designar la actitud contraria a los judíos específicamente. Es con ese sentido restringido como el término se populariza a partir de 1880¹¹ —lo que no quita para que el sentido amplio del término antisemitismo, como actitud contraria a los semitas en general, se pueda encontrar en la obra de autores antisemitas como Édouard Drumont¹²—.

Como hemos dicho, la pretensión de Marr —y de los antisemitas que se calificaban a sí mismos con ese término— consistía en legitimar su postura antijudía sin correr el riesgo de que ésta fuera socialmente condenada como una forma de

Fin de Siècle", en Gregor, Neil; Roemer, Nils y Roseman, Mark (eds.): *German history from the margins*, Bloomington, IN., Indiana University Press, 2006, pp. 49-68.

⁹ Álvarez Chillida, Gonzalo: *El antisemitismo en España: la imagen del judío, 1812-2002*, Madrid, Marcial Pons, 2002, p. 22; Brustein, William: *Roots of hate: anti-semitism in Europe before the Holocaust*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 2003, p. 6; Levy: *Antisemitism in the modern world*, p. 74; Lindemann: *Esau's tears*, p. 127; Perry y Schweitzer: *Antisemitic myths*, p. 105; Poliakov: *Historia del antisemitismo. La Europa suicida*, p. 33; Rose: *German question / Jewish question*, p. 279; Taguieff: *La nueva judeofobia*, p. 67, nota 66.

¹⁰ Renan: *De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation*, p. 27.

¹¹ Sobre la primera utilización del término “antisemita” por Moritz Steinschneider y la posterior utilización política del término por Marr véase Bein, Alex: *The Jewish Question. Biography of a world problem*, Cranbury, NJ., Londres, Missisauga y Nueva York, Associated University Presses y Herzl Press, 1990, pp. 593-595; Engel, David: "The concept of antisemitism in the historical scholarship of Amos Funkenstein", en *Jewish Social Studies*, vol. 6, nº 1 (otoño de 1999), pp. 111-119; Rose: *German question / Jewish question*, p. 288, nota 223.

¹² Véase más adelante pp. 159-161.

intolerancia trasnochada. Mediante la introducción de «un nuevo término para un viejo odio» Marr pretendía transmitir que su rechazo hacia los judíos no tenía nada que ver con la religión.¹³ Ya la famosa obra de Marr, *La victoria del judaísmo sobre el germanismo*, llevaba el ilustrativo subtítulo «desde un punto de vista aconfesional», y desde el principio afirmaba que lo había escrito «sin rastro de prejuicio religioso».¹⁴

De la misma manera, Édouard Drumont, el célebre antisemita francés, contestando a las críticas que había recibido por *La Francia judía*, aclaraba que «el antisemitismo no es una cuestión religiosa». Según Drumont, la acusación más común que se le había hecho por su obra era la de ser una muestra de intolerancia y fanatismo religioso. Pero, sin embargo —decía él—, en su obra estaba ausente cualquier perspectiva religiosa, y que, más aún, en ningún momento de la historia el odio antijudío había estado basado realmente en motivos religiosos:

En ninguna época, esto puede afirmarse como un axioma, los judíos han sido perseguidos por su religión; han sido golpeados porque deseaban desvalijar a las naciones que les habían proporcionado hospitalidad, reducir a la esclavitud a aquellos que les habían acogido. La pretendida persecución judía no ha sido más que el ejercicio del derecho de legítima defensa.

Si sólo los intereses religiosos hubieran estado en juego, habría sido el papado el que habría tomado la dirección del movimiento. Sin embargo, en todas las épocas, los judíos mismos lo han reconocido, ha sido el papado el que ha intercedido por Israel, el que ha impedido su destrucción total. Han sido los papas más celosos de la Iglesia los que han sido los más misericordiosos con los israelitas, y los reyes menos místicos los que han sido más severos con ellos. La cuestión antisemita ha sido constantemente lo que es hoy, una cuestión económica y una cuestión de raza.¹⁵

Como se ve, el deseo de escapar a cualquier acusación de intolerancia religiosa es explícito. La introducción del nuevo término y la utilización de un lenguaje secularizado permitían precisamente esto. Se ve también que Drumont no afirmaba que el antisemitismo fuera algo nuevo: a lo largo de toda la historia el motivo del rechazo antijudío siempre había sido el mismo: no una cuestión religiosa, sino una «cuestión económica y una cuestión de raza». Lo nuevo, en todo caso, no era el fenómeno, sino la

¹³ Hess: "Johann David Michaelis and the colonial imaginary"; Volkov: *Germans, Jews, and Antisemites*, pp. 83-84.

¹⁴ *Der sieg des Judenthums über das Germanenthum. Vom nicht confessionellen standpunkt aus betrachtet*. Véase Marr, Wilhelm: "The victory of Jewry over Germandom (1879)", en Levy, Richard S. (ed.): *Antisemitism in the modern world: an anthology of texts*, Lexington, Mass. y Toronto, D.C. Heath, 1991, pp. 76-93 [Marr, Wilhelm: *Der sieg des Judenthums über das Germanenthum*, Bern, Rudolph Costenoble, 1879].

¹⁵ Drumont, Édouard: *La "France juive" devant l'opinion*, París, E. Flammarion, 1886, pp. 23-27.

interpretación que del mismo se hacía: los antisemitas pretendían que habían llegado a comprender las “verdaderas causas” de la “cuestión judía”.

Esa era la pretensión de los antisemitas, pero ¿qué era esa «cuestión de raza» de la que hablaba Drumont? ¿Verdaderamente la religión no tenía nada que ver con ella? Quienes diferencian tajantemente entre el antisemitismo —“racial”— y el antijudaísmo —“religioso”— asumen que, al introducirse el nuevo término y la nueva interpretación del rechazo, el fenómeno del rechazo antijudío cambia también. ¿Pero es esto así? ¿La introducción del nuevo lenguaje y la nueva interpretación significaba que el rechazo en sí había cambiado?

El historiador no puede partir de la idea de que el antisemitismo de la segunda mitad del XIX fue verdaderamente algo diferente de lo anterior simplemente porque los antisemitas desearan distanciarse de las anteriores formas de rechazo introduciendo un lenguaje y una interpretación nuevos —además, está por ver hasta qué punto eran nuevos—: estaríamos confundiendo el lenguaje y la interpretación de la realidad de los antisemitas con la realidad misma, y estaríamos confiriendo a los antisemitas una capacidad de análisis que estaban lejos de tener. Otra cosa es que, tras la introducción de un lenguaje nuevo y una nueva interpretación, se pudieran generar formas nuevas de rechazo inspiradas por ese lenguaje y esa interpretación. Pero el rechazo de quienes primero usaron tal lenguaje y tal interpretación no podía estar generado por ellos, sino que un rechazo previo debió llevar a la búsqueda de un nuevo lenguaje y una nueva interpretación que adecuara el rechazo a los nuevos tiempos. Como dice Shulamit Volkov:

Considerar la visión del mundo racista que algunas veces fue adoptada por los antisemitas durante el *Kaiserreich* como una innovación fundamental es también cuestionable. Sin duda, el racismo como teoría que afirmaba estar basado en las ciencias naturales y en la biología en particular había sido una importante innovación en aquellos días, pero su papel a la hora de dar forma al antisemitismo “moderno” no fue crucial. Es verdad que el discurso antisemita fue transformado durante la segunda mitad del siglo XIX. Su vocabulario creció y sus eslóganes se reformularon, pero esos cambios sólo tuvieron un impacto marginal. Marc Bloch argumentó que «los hombres no tienen el hábito de cambiar de vocabulario cada vez que cambian de costumbres». Pero lo contrario también es válido: cuando los hombres —y las mujeres— cambian su

vocabulario, no significa necesariamente que también cambien sus costumbres, o incluso sus opiniones.¹⁶

En definitiva, sólo tras el examen de ese lenguaje y esa interpretación, y su comparación con las formas anteriores, se podría dilucidar si, efectivamente, estamos ante un fenómeno nuevo o no. Y el hecho es que, como se verá, sometida a examen, la cuestión no está tan clara como a primera vista parecería al leer ciertas obras.

En realidad, gran parte del debate en torno al antisemitismo, su definición y su periodización histórica, ha girado en torno a estas cuestiones: ¿es el antisemitismo de los antisemitas algo nuevo? Si es así, ¿qué es lo que lo hace nuevo? ¿Es la introducción del racismo? ¿Y cuándo se produce esa introducción? Más aún, ¿qué se entiende por racismo? ¿Es la introducción de las “ideas raciales” lo que verdaderamente provoca el cambio? ¿Qué entendían los antisemitas por “raza”? ¿Hay realmente un cambio respecto a las anteriores formas de odio antijudío? Y si se produce un cambio, ¿es éste universal? ¿Se produce en todos los sitios al mismo tiempo? Y, finalmente: si se llega a la conclusión de que, efectivamente, se pueden identificar dos formas diferentes de rechazo antijudío —antijudaísmo y antisemitismo—, ¿se debe considerar que ambas formas tienen causas diferentes? ¿Y se debe considerar que ambas formas son mutuamente excluyentes? En definitiva: la respuesta a la pregunta “¿qué es el antisemitismo?” sigue sin estar clara.

El antisemitismo, como concepto, no ha encontrado aún una definición generalmente aceptada. Ello dificulta, a la vez, que se pueda llegar a un consenso en cuanto a la periodización del fenómeno —puesto que fijar el momento en el que el antisemitismo empieza a existir depende de qué se entienda por antisemitismo—. Más aún, también impide saber a qué autores, obras o movimientos cabe incluir en la nómina de “productos del antisemitismo”. De la misma forma, su confusión con términos como “antijudaísmo”, “judeofobia”, o simplemente “odio a los judíos” —*Jewhatred* o *Judenhass*—, complica aún más la labor de delimitar su significado concreto y saber con certeza a qué se está refiriendo un autor determinado cuando habla de “antisemitismo”, “antijudaísmo”, “judeofobia” u “odio a los judíos” —a no ser que se

¹⁶ Volkov: *Germans, Jews, and Antisemites*, pp. 75-76. La cita de Bloch proviene de Bloch, Marc: *Introducción a la Historia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1982 [1ª ed. París, 1949], p. 31.

tome la molestia de definir los términos que utiliza, cosa que, por desgracia, no todos hacen—.

Esta dificultad que ha existido para que se pueda llegar a una definición del antisemitismo se debe en buena medida a la complejidad del fenómeno. El antisemitismo no es un sistema filosófico cerrado. No es un sistema de pensamiento coherente, a pesar de que algunos autores pretendieran darle esa apariencia. Desde el mismo momento en el que el término se puso de moda, surgieron concepciones diferentes del mismo. Aunque los antisemitas adoptaran el término para designarse a sí mismos, no todos ellos entendían el antisemitismo exactamente igual. Cada autor usó las ideas antisemitas como quiso, dándoles los matices que cada uno creyó conveniente, siempre condicionados por otras ideas, políticas o religiosas, a las que se sentían ligados. Esto, a la vez, producía contradicciones que, precisamente, dificultan la tarea de llegar a una definición cerrada del antisemitismo —lo que no sucedería si el antisemitismo fuera un sistema cerrado y coherente de pensamiento—.

En definitiva, el objetivo de este capítulo es acercarnos a este debate y, finalmente, ver si podemos ser capaces de ofrecer una definición que, tomando en consideración las diferentes perspectivas que a continuación expondremos, pueda resultar aceptable.

ANTISEMITISMO: ¿DESDE CUÁNDO?

«Frente al antisemitismo, una pregunta fundamental se plantea: ¿cómo explicar la subsistencia a través de los siglos de la animosidad contra los judíos —se pregunta Saul Friedländer—, a despecho de las transformaciones culturales, sociales, económicas y políticas que conoció el mundo occidental desde el período romano hasta nuestros días?»¹⁷ Esta es una de las preguntas fundamentales que prácticamente todos los estudiosos del tema han debido responder. ¿Pero es una pregunta bien formulada? ¿No parte de una premisa que primero habría que demostrar? ¿Existe verdaderamente esa «subsistencia a través de los siglos», siempre igual, inalterada, del antisemitismo? ¿Es lo mismo el antisemitismo que la «animosidad contra los judíos»?

¹⁷ Friedländer: *¿Por qué el holocausto?*, p. 15.

Para algunos autores esa continuidad es evidente. A lo largo de la historia no existe cambio alguno; y, si lo hay, es más aparente que real: los judíos siempre han sufrido antisemitismo, y los cambios en el lenguaje —la introducción de la terminología racial, por ejemplo— son una máscara que oculta el mismo odio eterno. Para otros, al contrario, sí existe un cambio, y éste se habría producido a partir de la década de 1870, con la aparición de los primeros partidos y movimientos con un ideario antisemita. Otros autores situarían ese cambio en 1848, como subproducto de las revoluciones liberales. Otros autores consideran que el cambio tendría lugar en el momento de la emancipación de los judíos tras la Revolución Francesa. Otros irían más atrás en el tiempo, remontándose a la Edad Media y situándose así muy cerca de las posiciones de aquellos que defienden la existencia de un odio “eterno”. Finalmente, otros autores consideran que es difícil delimitar el momento del cambio, ya que una concepción racial de los judíos es identificable desde, al menos, el siglo XV —aquí la referencia suele ser la Limpieza de Sangre en la España de los siglos XV-XVIII—, o que, aún cuando una concepción racial del judaísmo apareciera durante el siglo XIX, eso no quiere decir que las otras concepciones desaparecieran, ni que fueran marginales. Y subyaciendo en todo este debate, una pregunta: ¿qué llevó al Holocausto?

Veamos. En el primer grupo de autores —aquellos que abogan por la existencia de una continuidad esencial a lo largo de los siglos— cabe encontrar una gran variedad de posturas, desde autores antisemitas hasta autores cercanos al sionismo.

Para los antisemitas, como dice Friedländer, esa continuidad tiene una explicación sencilla: «esa constante de las reacciones negativas suscitadas por los judíos se debe a la permanencia de características odiosas del judaísmo como grupo y de los judíos como individuos.»¹⁸ El antisemitismo sería, por tanto, algo que los judíos han provocado por sus características “aborrecibles”, por su “exclusivismo”, por el “odio que ellos tienen” hacia el resto de la humanidad.

Para los antisemitas, el odio antijudío siempre se había basado en un odio causado por las características —“raciales”, “nacionales”, “mentales”, “culturales”, etc.— “aborrecibles” de los judíos, pero, sin embargo, éste se había expresado normalmente en términos religiosos, lo cual había hecho que se indujera a los judíos a la conversión, agravando así el problema —pues con ello se había favorecido la infiltración judía en la

¹⁸ Ibid.

sociedad no judía: la “judaización” de la sociedad—. Es decir: según los antisemitas, la gente habría sentido antisemitismo sin saberlo, y lo habría expresado de la única forma de la que era capaz en la época: la intolerancia religiosa. Sólo con la aparición de los antisemitas que se daban a sí mismos ese nombre habría acabado la confusión: se habría descubierto cuál era el problema real, y que éste no era una cuestión religiosa.

Ya Wilhelm Marr situaba su posición personal contra los judíos dentro de una larga historia que para él comenzaba en la cautividad en Babilonia, pasaba por el Imperio Romano y llegaba hasta sus días. Para Marr, todos los pueblos que habían entrado en contacto con los judíos, a lo largo de toda la historia, los habían odiado, y la causa de ese odio se hallaba en los judíos mismos:

Mencionemos aquí que desde el principio, dondequiera que los judíos han entrado en la historia, han sido odiados por todos los pueblos sin excepción. No a causa de su religión, porque los judíos saben muy bien cómo adaptarse a la idolatría de otros pueblos (...).

La general animadversión hacia los judíos tenía otros motivos: primero, *en su aversión hacia el trabajo honesto*; segundo, *en su animadversión legalmente prescrita hacia todos los no judíos*. (...).

Puesto que a las masas siempre les ha gustado vestir su propio interés con la religión, con la expansión del cristianismo en Occidente, se formó un (aparente) odio hacia los judíos religiosamente motivado. (...) Y por ello *Dios* y la *Religión* han sido acusados de todas las persecuciones a los judíos, cuando en realidad estas persecuciones no eran más que el esfuerzo de los pueblos y sus instintos contra la *judaización realista de nuestra sociedad*, nada más que una *lucha por la supervivencia*.¹⁹

Para los antisemitas, si los judíos son odiados es, entre otras cosas, porque los judíos odian a los demás pueblos. Es su exclusivismo, generado por el odio que sienten hacia los demás pueblos —y transmitido por la Torá y el Talmud—, lo que los sitúa como blanco del odio de los demás. A ese exclusivismo, además, habrá que sumar una serie de características y prácticas que hacen del judío un pueblo “aborrecible”. Entre ellas, de forma destacada, la usura.

Otro ejemplo de esta concepción del antisemitismo como un fenómeno “eterno” sería la manejada por Édouard Drumont. Para el célebre antisemita francés, el antisemitismo no sería más que una nueva etapa dentro del “conflicto eterno” que enfrentaría a “arios” y “semitas” por el dominio del mundo, una nueva reacción defensiva contra la amenaza judía. Este conflicto habría comenzado desde el momento

¹⁹ Marr: "The victory of Jewry over Germandom (1879)". *Cursivas en el original.*

en que ambas “razas” se encontraron. Ya la guerra de Troya podía ponerse como ejemplo de este conflicto esencial: los griegos —arios— enfrentados a los troyanos —semitas—: «Desde los primeros días de la historia vemos al ario en lucha con el semita. Ilión era una villa completamente semita y la rivalidad entre dos razas explica la repercusión particular que tuvo la guerra de Troya.»²⁰ Las causas del conflicto residirían en las diferencias tan profundas existentes entre arios y semitas. Los arios, representantes de todo lo bueno y deseable, los semitas, representantes de todo lo malo y despreciable, no podrían sino entrar en conflicto: «Los defectos del semita explican que el antagonismo natural que existe entre el ario y él se perpetúe a través de los siglos.»²¹ Se trata de un conflicto que, al final, remite al conflicto eterno entre el Bien y el Mal.

Pero el conflicto para Drumont no sería sólo con los judíos. Cuando Drumont habla de “semitas” no está hablando sólo de los judíos, sino también, siguiendo la tradición orientalista, de los troyanos, los fenicios, los arameos, los cartagineses, los árabes, etc. Los judíos serían una de las «familias»²² de la “raza semita”, y serían los que protagonizarían el más reciente de los episodios de ese conflicto “eterno”. Pero en ese conflicto “eterno” habría habido otros episodios como la citada guerra de Troya, las luchas entre Cartago y Roma, o las invasiones árabes de los siglos VII-VIII.²³ Pero muy pronto el autor deja de lado a los demás “semitas” y se centra en exclusiva en los «semitas judíos»: «Hoy día el semitismo se siente seguro de la victoria. Ya no es más el cartaginés o el sarraceno quien conduce el movimiento, es el judío; él ha reemplazado la violencia por la astucia. A la ruidosa invasión ha seguido la invasión silenciosa, progresiva, lenta.»²⁴ Contra esa invasión silenciosa, contra esa eterna hostilidad semita, se levantaba el antisemita para defender la civilización europea.

²⁰ Drumont, Édouard: *La France Juive: essai d'histoire contemporaine*, 2 vols., París, C. Marpon & E. Flammarion, 1886, vol. 1, p. 7.

²¹ Ibid., vol. 1, p. 16.

²² «Les Sémites, représentés par des familles diverses : la famille araméenne, la famille hébraïque et la famille arabe, semblent être originairement partis des plaines de la Mésopotamie.» Ibid., vol. 1, p. 6.

²³ Ibid., vol. 1, p. 7. En un texto posterior Drumont incluía en esta nómina de conflictos entre arios y semitas a las Cruzadas: «Ce fut une guerre de races: aryens contre sémites, que cette guerre de Troie; guerre de races encore: l'invasion de l'Espagne et du midi de la France par les Sarrasins; la revanche héroïque des croisades dont l'effort superbe dura trois siècles» Drumont, Édouard: “Guerre de races”, en *La Libre Parole*, 7 de diciembre de 1898; cit. en Winock, Michel: *Edouard Drumont et Cie: antisémitisme et fascisme en France*, París, Seuil, 1982, p. 49; Winock, Michel: *Nationalisme, antisémitisme et fascisme en France*, París, Seuil, 2004, p. 125.

²⁴ Drumont: *La France Juive*, vol. 1, p. 8.

En cierto momento de *La Francia judía* Drumont diferencia entre antisemitismo y antijudaísmo, pero parece que esta diferenciación se debe más a su deseo de distinguir a lo judío dentro de lo semítico que a diferenciar las razones religiosas del rechazo hacia los judíos de las “raciales”. Para Drumont, el antisemitismo sería una forma de rechazo contra los semitas, y el antijudaísmo una forma específica de antisemitismo que se dirigiría contra los judíos.²⁵

También desde un punto de vista explícitamente católico el antisemitismo se explicaba como una reacción natural ante el odio eterno que los judíos han sentido contra los cristianos, como una reacción de legítima defensa ante las «vejaciones, abusos, sacrilegios y crímenes de los judíos, que no guardaron con los cristianos ni siquiera la ley natural.»²⁶ Así, a lo largo de toda la historia, el judaísmo, enemigo eterno del cristianismo, habría tratado de acabar con él y, creyéndose el “Pueblo Elegido”, apoderarse del mundo. Las reacciones violentas del pueblo contra esta amenaza no serían más que reacciones defensivas ante la amenaza judía. La única opción que les quedaría a los cristianos, sería la oración por la conversión de los judíos.²⁷

Por su parte, para algunos autores sionistas —o para algunos autores próximos a esa postura política—, cada nueva forma de odio, rechazo, discriminación o persecución hacia los judíos, no sería más que una prueba más del “odio irremediable” que el resto de pueblos siente hacia los judíos, odio que se agrava cada vez que los judíos han vivido como minoría entre otros pueblos.

Para Leon Pinsker, uno de los precursores del sionismo, el antisemitismo —al que llama también «judeofobia»— era una forma de enfermedad hereditaria. Transmitido de generación en generación a lo largo de los siglos, el antisemitismo de finales del siglo XIX no era más que una manifestación de esa enfermedad de la que Europa no podía librarse mientras existiera en ella una nación extraña, extranjera: la nación judía.

²⁵ En todo caso, el fragmento es difícil de interpretar, y Drumont no vuelve a ahondar sobre el tema. El fragmento, introducido cuando Drumont habla de la reacción antijudía tras la emancipación, dice así: «L’Aryen réveillè de sa somnolence jugea, non sans raison, que du moment où l’on comprenait ainsi cette fameuse tolérance dont on parlait tant depuis cent ans, il fallait encore mieux donner des coups que d’en recevoir; il estima qu’il n’était que temps d’arracher le pays à des maîtres aussi peu endurants. “Puisque la robe de bure du moine gêne ta redingote, nous te remettrons la loque jaune, mon vieux Sem.” Telle fut la conclusion de ces méditations. C’est de cette époque que date en France la première constitution du comité anti-sémitique ou, pour être plus précis, anti-juif. » Ibid., vol. 1, p. 18.

²⁶ P., S. de y V., R.: *De judíos*, Bilbao, El Mensajero del Corazón de Jesús, 1933, pp. 46-47.

²⁷ Ibid., pp. 60-63.

Un miedo hacia el fantasma judío se ha transmitido durante generaciones y siglos. Al principio ese miedo crea el prejuicio, más tarde, en conjunción con otras fuerzas que discutiremos, culmina en la judeofobia.

La judeofobia, (...), ha adquirido legitimidad como fobia entre los pueblos de la tierra con los que los judíos tienen trato. La judeofobia es una variedad de la demonopatía con la diferencia de que no es algo peculiar de determinadas razas sino común a toda la humanidad, y ese fantasma no es incorpóreo como otros fantasmas, sino que es de carne y hueso, y debe soportar el dolor provocado por la temerosa multitud que se imagina en peligro.

La judeofobia es una aberración psíquica. Una aberración psíquica es hereditaria, y como una enfermedad transmitida durante dos mil años, es incurable.

(...) De esta manera el judaísmo y el antisemitismo han pasado por la historia como compañeros inseparables. Como el pueblo judío, el verdadero judío errante, el antisemitismo, también, parece como si nunca muriera. Debe estar ciego quien piense que los judíos no son el pueblo elegido, el pueblo elegido para el odio universal. No importa cuánto discrepen las naciones en sus relaciones mutuas, cuán diversos sean sus instintos y objetivos, se unen en su odio hacia los judíos; en esto todas están de acuerdo.²⁸

El antisemitismo, por tanto, no era más que una reacción instintiva, natural, innata, de rechazo al extranjero, al diferente: «si el miedo a los fantasmas es algo innato —escribía Pinsker—, y tiene una cierta justificación en la psique de la humanidad, ¿por qué sorprenderse del efecto producido por esta nación muerta viviente [i.e. los judíos]?». Se trataba de un fenómeno universal: todas las naciones estaban de acuerdo sólo en una cosa: su odio a los judíos. Era una enfermedad «incurable», nada se podía hacer para eliminar ese odio: «el prejuicio o la mala voluntad no se eliminan mediante argumentos racionales, sean lo poderosos o claros que sean». La única solución, por tanto, estaba en que los judíos fueran conscientes de su propia identidad nacional y que, en consecuencia, encontraran su propio lugar en el mundo, apartados del resto de naciones. Sólo así podrían entablar una relación de igual a igual con el resto de naciones, sólo así ganarían su respeto y, en consecuencia, sólo así se acabaría con el antisemitismo:

Este es el origen del problema, tal y como lo vemos: los judíos forman un elemento diferente entre las naciones bajo las que habitan, y como tal no pueden ni asimilarse ni ser digeridos por ninguna nación.

Por lo tanto, la solución está en encontrar los medios para reintegrar a este elemento exclusivo a la familia de las naciones, así la causa de la cuestión judía será permanentemente eliminada.

²⁸ Pinsker, Leon: *Auto-emancipation*, Jewish Virtual Library, translated from the German by Dr. D. S. Blondheim, Federation of American Zionists (1916), 1882, <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Zionism/pinsker.html> (fecha de consulta: 20 de junio de 2008).

(...) Solo cuando esa base [el respeto mutuo entre naciones] es establecida, cuando la igualdad de los judíos con las otras naciones se convierte en un hecho, puede considerarse que el problema judío está resuelto.²⁹

La «auto-emancipación» que proponía Pinsker, en contraposición a la emancipación que proponían los ilustrados y liberales para los judíos, era, por tanto, una independencia nacional, la autodeterminación de los judíos como nación. Sobre esta idea surge el sionismo. Partiendo de una valoración diferente de las características atribuidas a los judíos como pueblo —para los antisemitas negativas, para los sionistas positivas—, los primeros sionistas compartían con los antisemitas esa imagen de que, efectivamente, los judíos constituían un pueblo aparte, un pueblo extraño, extranjero, dentro de los Estados donde habitaban. Como señala Alain Dieckhoff:

La dialéctica sionista se edifica sobre una reapropiación y una reversión de la estigmatización antisemita: los antisemitas, que lanzan el oprobio sobre los judíos designándolos como un cuerpo extranjero, acaban convirtiéndolos en eso. Corresponde a los judíos, entonces, transformar esta identidad impuesta en una identidad aceptada, cambiar los lazos de simpatía entre ellos que se les reprocha en verdadera solidaridad nacional, convertir la calamidad del antisemitismo en baza.³⁰

Tanto para antisemitas como para sionistas la “cuestión judía” era un problema nacional, y era esa supuesta anomalía de la presencia judía en Europa la que provocaba el antisemitismo. Si la causa del odio era esa situación de los judíos como pueblo extraño, la solución pasaba por acabar con esa situación: separar definitivamente a los judíos del resto de naciones, y, finalmente, crear un Estado para ellos, un Estado judío.

Theodor Herzl, “padre espiritual” de Israel, compartió ese diagnóstico de la situación y siguió el mismo razonamiento que Pinsker. *El Estado judío*, la principal obra de Herzl, se planteaba, de hecho, como un «intento de una solución moderna de la cuestión judía».³¹ Para Herzl, su propuesta de crear un Estado judío vendría a solucionar esa “cuestión judía” y, en consecuencia, a acabar con el antisemitismo.

Herzl, como Pinsker, asume las premisas impuestas por el discurso antisemita: la «cuestión judía» existe, y no es una mera creación de los antisemitas. La «cuestión

²⁹ Ibid.

³⁰ Dieckhoff, Alain: *L'invention d'une nation*, París, Gallimard, 1993, cit. en Ridao: *La paz sin excusa. Sobre la legitimación de la violencia*, p. 184.

³¹ Ese era su subtítulo, *Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage*.

judía» existe desde el momento en el que existen judíos viviendo en Estados mayoritariamente no judíos. Es la mera presencia judía la que plantea esa «cuestión», y con ella surge el antisemitismo: el antisemitismo surge allí donde hay judíos, lo llevan los judíos consigo dondequiera que van. Por lo tanto, el antisemitismo es un fenómeno universal, generalizado, incluso existen países enteros que pueden llamarse «antisemitas». Se considera tan congénitamente ligado a la existencia de los judíos entre los pueblos no judíos que el hecho de que no exista antisemitismo reseñable en determinados países no invalida esa premisa: si no hay antisemitismo hoy, lo habrá, y, si tarda mucho, cuando surja será peor. No hay remedio: es una especie de ley universal:

La cuestión judía existe. Sería necio negarlo. Se trata de una carga arrastrada desde la Edad Media y a la que todavía los países civilizados, ni con su mejor voluntad, han podido dar solución. Su magnánima voluntad la mostraron, precisamente, al emanciparnos. La cuestión judía existe doquiera haya un número considerable de judíos. Donde no existe, es transmitida por los judíos que hasta allí emigran. Naturalmente, nos trasladamos a países donde no se nos persigue; empero, nuestra presencia hace brotar la persecución. Eso es así, y seguirá siéndolo por doquier, comprendidos los países más desarrollados —una prueba: Francia— en tanto a la cuestión judía no se dé una solución política. En la actualidad, los pobres judíos están transportando el antisemitismo a Inglaterra: hasta América ya lo llevan.

(...)

Los países actualmente antisemitas serán de mi parecer. En los otros, donde por el momento los judíos gozan de bienestar, presumiblemente mis congéneres refutarán con máxima firmeza mis consideraciones. Me creerán más tarde, cuando se desate una nueva caza al judío. Y cuanto más tiempo se haga esperar el antisemitismo, mayor será su furia cuando estalle. La infiltración de los judíos emigrados, llevados por la aparente seguridad, tanto como los crecientes movimientos de clase de los judíos autóctonos, actúan con violencia al conjugarse, e impulsan hacia la subversión. Nada más simple que dicho razonamiento.³²

Es decir: son los judíos los que llevan consigo el antisemitismo, son ellos los que lo hacen surgir dondequiera que van. El antisemitismo existe porque los judíos viven en Estados no judíos. Hagamos que esa situación termine, creemos nuestro Estado y acabará el antisemitismo —«en cuanto empecemos a ejecutar el proyecto el

³² Herzl, Theodor: *El estado judío*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2005 [1ª ed. Viena, 1896], pp. 57 y 59. El carácter universal del antisemitismo es recurrente en el texto de Herzl. El antisemitismo se convierte así en una parte del “carácter” de los pueblos entre los que los judíos viven, es algo “natural” en ellos: «En todos los países donde su número es considerable, poco o mucho, se les persigue» (p. 65); y más adelante: «Creo que la opresión está presente por doquier» (p. 66); y también: «El hecho es que en todas partes sucede lo mismo, y puede resumirse en la clásica exclamación berlinesa: “Fuera los judíos”» (p. 66); finalmente: «Los pueblos en los que viven los judíos son todos ellos, de manera más o menos vergonzosa, antisemitas» (p. 66).

antisemitismo cesará de inmediato y por doquier»³³—; ese es el diagnóstico y ese el proyecto sionista.

El sionismo surge en un momento en el que el nacionalismo étnico gana fuerza. A finales del siglo XIX el nacionalismo se basa cada vez más en una premisa indiscutible: *un pueblo, una raza, una lengua, una cultura, una nación, un Estado*.³⁴ Las cosas son así, y cuando no lo son, el objetivo político debe ser hacer que lo sean. Para Herzl la «cuestión judía» es ante todo un problema nacional: en tanto los judíos son un pueblo aparte, una nación, no pueden vivir dentro de otras naciones. Forman una nación dentro de la nación y por ello son objeto de un “natural” rechazo. El proyecto liberal-ilustrado de convivencia, que postulaba que para ser ciudadano igual dentro de un Estado no se necesita compartir un mismo origen, una misma “raza”, unas mismas creencias religiosas, ha fracasado: el antisemitismo es la prueba. El principio nacional es el único válido. El antisemitismo es una forma de preservación de la integridad de la nación, nada más. Es la reacción natural de una nación que se siente amenazada por la presencia de una nación extraña en su seno:

Creo entender el antisemitismo, (...). Creo saber lo que en el antisemitismo hay de broma pesada, rivalidad genérica, prejuicio heredado, intolerancia religiosa, pero también lo que hay en él de presunta legítima defensa. No considero la cuestión judía ni un asunto social ni un asunto religioso, bien que adquiera ésas y otras coloraciones. Se trata de una cuestión nacional, y darle solución requiere afrontarla ante todo como una cuestión política mundial, que habrá de ser regulada en el consejo de los pueblos civilizados.³⁵

El antisemitismo surge porque existe la «cuestión judía», es una respuesta a esa «cuestión». Y el sionismo surge como una consecuencia del rechazo, como una respuesta al antisemitismo. Conscientemente es así. Para Herzl, los judíos han hecho todo lo posible para ser unos ciudadanos más y, aún así, son rechazados. La única solución a esta situación es asumir que serán rechazados hagan lo que hagan y que, por lo tanto, deben irse, fundar su propio Estado. Es la existencia del antisemitismo lo que da sentido al sionismo:

³³ Ibid., p. 123.

³⁴ Sobre la «la transformación del nacionalismo» de finales del XIX hacia posturas cada vez más etnicistas y derechistas véase Hobsbawm, Eric J.: *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Crítica, 2000 [1ª ed. Cambridge, 1990], pp. 111-140.

³⁵ Herzl: *El estado judío*, p. 57.

Nosotros somos un pueblo, *un* pueblo.

En todas partes hemos intentado honestamente integrarnos en la comunidad popular con la que convivíamos, preservando sólo la fe de nuestros padres. No se nos dejó. En vano hemos sido leales, y en algunos lugares hasta exaltados, patriotas; en vano, al igual que nuestros conciudadanos, hemos sacrificado nuestros bienes y nuestra sangre; en vano nos hemos esforzado por aumentar la gloria de nuestras patrias en las artes y las ciencias, su riqueza por medio del comercio y el transporte. En nuestras patrias, en las que vivimos ya desde hace siglos, se nos vocifera que somos extranjeros, a menudo por aquéllos cuya estirpe aún no se había instalado en el país cuando nuestros padres ya penaban en él. Quién sea extranjero en un país lo puede decidir la mayoría: es una cuestión de poder, como todo cuanto afecta a las relaciones internacionales.³⁶

Somos un pueblo: con independencia de nuestra voluntad, el enemigo nos vuelve tal, como siempre ocurrió a lo largo de la historia. La opresión nos junta, y es entonces cuando de pronto descubrimos nuestra fuerza. Sí, tenemos la fuerza para construir un Estado, o mejor: un Estado modelo.³⁷

En definitiva, para sionistas y antisemitas el antisemitismo es un odio eterno, esencial, que no tiene solución mientras los judíos sigan siendo judíos y vivan entre pueblos no judíos. De tal forma, para evitar que el odio se convierta en violencia abierta, la única solución es, o que los judíos dejen de ser judíos —caso que algunos considerarán imposible—, o el mantenimiento de los judíos separados del resto de los pueblos —y, en algunos antisemitas extremos, esa separación será concebida como exterminio—. ³⁸

Mención aparte merece *El antisemitismo: su historia y sus causas*, de Bernard Lazare. Se trata de una obra contradictoria que conjuga una visión de los judíos teñida de estereotipos antisemitas —estoy tentado de decir “orientalistas”— con un comienzo de conciencia nacional judía, unido todo ello a una concepción teñida de socialismo libertario marcadamente irreligioso. Todos esos puntos de referencia se ven en la obra y tratan de ser conjugados para ofrecer una explicación del porqué del antisemitismo. El producto final es, como digo, una obra contradictoria en la que se reservan los peores calificativos para la religión judía pero se reivindica el judaísmo como nacionalidad, a la vez que se considera que es precisamente la pervivencia del judaísmo como nación lo que causa, «al menos en parte», el antisemitismo.

³⁶ Ibid., p. 57, cursiva en el original.

³⁷ Ibid., p. 70.

³⁸ Sobre la relación entre sionismo y antisemitismo, y sobre la coincidencia de ambos en su concepción de los judíos como un pueblo extranjero en Europa véase: Aranzadi, Juan: *El escudo de Arquíloco: sobre mesías, mártires y terroristas. Vol. 2: el «nuevo Israel» americano y la restauración de Sión*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2001, pp. 342-347; Katz: "Zionism vs. Anti-Semitism"; Volkov: *Germans, Jews, and Antisemites*, pp. 14-32.

Las contradicciones de la obra son reflejo de las contradicciones vividas por el mismo autor en un momento de cambio en su vida.³⁹ Así, si a principios de los noventa había mantenido una postura beligerante contra los inmigrantes judíos provenientes del Este de Europa, una postura que cabría tildar de antisemita,⁴⁰ poco después publica *El antisemitismo* y se involucra activa y valientemente en la defensa de Dreyfus. Durante esta época fue uno de los pocos intelectuales que activamente se enfrentó en polémica abierta con una de las cabezas visibles del antisemitismo francés de la época, Édouard Drumont.⁴¹ El affaire le lleva a entrar en contacto con el sionismo, movimiento en el que participa activamente, pero antes de terminar la década ya había roto con él.

Hablamos de contradicciones, y una contradicción es la misma concepción del antisemitismo que tiene Lazare, que lo considera, a la vez, un fenómeno secular, sufrido por los judíos a lo largo de toda su historia en la diáspora, y un fenómeno nuevo, diferente del antijudaísmo medieval. Las dos concepciones del antisemitismo conllevan en Lazare también dos concepciones sobre las causas del mismo. Si la concepción “eterna” del antisemitismo —por llamarla de alguna manera— le lleva a hacer hincapié en la responsabilidad de los judíos en el surgimiento del antisemitismo; conforme se va matizando esa visión “eterna” y se va dejando cada vez más lugar a una concepción del antisemitismo como un fenómeno cambiante, la responsabilidad de los judíos tiende a verse reducida.⁴²

Así, al comienzo del libro se lee:

³⁹ Lazare fue sobre todo un socialista libertario, pero al involucrarse activamente en la defensa de Alfred Dreyfus entró en contacto con el sionismo. Su socialismo libertario, eminentemente internacionalista, le hacía, sin embargo, chocar con cualquier forma de nacionalismo. Pero, a la vez, la ola de antisemitismo vivida en Francia durante el affaire le llevó a sentirse más unido a su hasta entonces perdida identidad judía. Tuvo una estrecha relación con Herzl y asistió al Segundo Congreso Sionista que tuvo lugar en Basilea en 1898, pero al año siguiente rompió con Herzl y dejó el Comité de Acción Sionista. Al parecer, la ruptura se produjo a raíz de la negativa de los sionistas, en negociaciones por entonces con el sultán turco, a condenar las masacres turcas en Armenia. Además, Lazare consideraba el sionismo un movimiento burgués y, como tal, lo rechazaba. Sobre Lazare véase Löwy, Michael: "Jewish nationalism and libertarian socialism in the writings of Bernard Lazare", en Berkowitz, Michael (ed.): *Nationalism, Zionism and ethnic mobilization of the Jews in 1900 and beyond*, Leiden, Brill, 2004, pp. 179-190.

⁴⁰ Véase Ibid.en; Vital: *A people apart: the Jews in Europe, 1789-1939*, p. 555.

⁴¹ Véase Lazare, Bernard: *Contre l'Antisémitisme. Histoire d'une polémique*, París, P.-V. Stock Éd., 1896.

⁴² Este cambio de concepción del antisemitismo se produce a medida que el libro avanza y pudiera reflejar un cambio en las ideas del autor conforme lo escribía. Así, si en los primeros capítulos la visión “eterna” es la predominante, hacia el final del libro esta visión pierde cada vez más fuerza. El libro fue escrito, según Löwy, entre 1891 y 1893.

Si se quiere hacer una historia completa de[l] antisemitismo —sin olvidar ninguna de las manifestaciones de este sentimiento, y siguiendo sus diversas fases y modificaciones— es preciso acometer la historia de Israel desde su dispersión o, para más exactitud, desde el momento de su expansión fuera del territorio de Palestina.

En todas partes donde los judíos se establecieron al dejar de ser una nación dispuesta a defender su libertad e independencia, en todas partes se ha desarrollado el antisemitismo, o más bien el antijudaísmo, ya que antisemitismo es una palabra mal elegida que no ha tenido razón de ser hasta nuestros días, cuando se ha intensificado la lucha entre el judío y los pueblos cristianos, y para proporcionarle a esta lucha una filosofía, al mismo tiempo que una justificación más metafísica que material.

Si esta hostilidad, incluso esta repugnancia, no se hubiese ejercido frente a los judíos más que en una época y en un país, sería fácil desentrañar las causas limitadas de estas cóleras; pero, por el contrario, esta raza ha sido el blanco del odio de todos los pueblos entre los que se ha establecido.⁴³

El antisemitismo sería un nombre nuevo, mal escogido —con pretensiones “científicas”—, para el mismo odio eterno: el antijudaísmo; y el “hecho” de que todos los pueblos entre los que habían vivido los judíos, a lo largo de toda la historia, los hubieran rechazado, servía de prueba de que eran los judíos mismos, por su exclusivismo, impuesto por su fe y su Ley, —por su “moral talmúdica”—, los que, «al menos en parte», provocaban el rechazo:

Si tenemos en cuenta que los enemigos de los judíos pertenecían a las razas más diversas, que vivían en regiones muy alejadas unas de otras, que estaban regidos por leyes distintas y gobernados por principios opuestos, que no tenían ni las mismas costumbres ni los mismos usos, que estaban guiados por espíritus diferentes que no les permitían juzgar todas las cosas de la misma manera, es preciso considerar que las causas generales del antisemitismo han podido residir siempre en el propio Israel, y no en los que lo combatieron.

Esto no significa afirmar que el derecho haya estado siempre de la parte de los perseguidores de los israelitas, (...), sino considerar la posibilidad de que los judíos hayan podido causar, al menos en parte, sus propios males.

(...) La razón podría ser el hecho de que en todas partes, y hasta nuestros días, el judío tuvo un comportamiento insociable.

La causa de su falta de sociabilidad podría estar en su exclusivismo, un exclusivismo que era a la vez político y religioso, y que además procedía de su culto político-religioso, de su Ley.⁴⁴

Esta es la visión al comienzo del libro, sin embargo, hacia el final, Lazare afirma:

(...), las causas del antisemitismo moderno son nacionales, religiosas, políticas y económicas. Se trata de causas profundas que no dependen

⁴³ Lazare: *El antisemitismo: su historia y sus causas*, p. 23.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 23-24.

solamente de los judíos, ni tampoco exclusivamente de los que los rodean, sino también, y sobre todo, del estado social.⁴⁵

El antisemitismo aquí ya no sería algo eterno, habría un antisemitismo «moderno», luego esa modernidad lo diferenciaría de una forma de antisemitismo antiguo que Lazare en muchas ocasiones llama antijudaísmo —aunque, como hemos visto, Lazare consideraba al comienzo del libro que “antijudaísmo” era más apropiado como término que “antisemitismo”—. Y una vez que se considera que hay un antisemitismo que es diferente por su “modernidad” de las formas anteriores de rechazo antijudío, las causas vinculadas al «estado social» entran en juego para poder explicarlo. Ya no sería algo secular, eterno, sino que se considera algo que cambia a lo largo del tiempo, y cambia en función de los cambios en el contexto social. De tal forma, también el antisemitismo desaparecería cuando el sistema social existente hasta el momento en Europa desapareciera: con la victoria del internacionalismo humanista y la instauración de un sistema socialista libertario. Pero ello también conllevaría la desaparición de los judíos como pueblo diferenciado.⁴⁶

Entre esas causas vinculadas al «estado social», Lazare subraya la importancia del auge del nacionalismo, que él identifica como una forma de «exclusivismo nacional». Ese «exclusivismo» haría sospechar y rechazar todo aquello identificable como extranjero. Los judíos, identificados —correctamente, a ojos de Lazare— como un pueblo sin patria, pueblo ajeno a la nación, extranjero y extraño, inintegrable y exclusivista él mismo; identificado también con los cambios del siglo, con el progreso industrial, el capitalismo, el liberalismo y el socialismo; constituirían un peligro para la unidad cultural, étnica y religiosa de la nación, y también para la preservación del orden establecido, y por ello serían rechazados —limitando así aún más las posibilidades de integración—:

Existe una oposición hacia la inmigración, los extranjeros son expulsados cuando su número se hace demasiado considerable y son mirados como un peligro para la cultura nacional, a la que modifican, e incluso se ignora que ese hecho es una condición indispensable para la vida de dicha cultura. La realidad es que vivimos en una época de cambios y que el porvenir no se presenta muy claro para los pueblos. Muchos hombres se sienten inquietos ante el futuro, están vinculados a las viejas costumbres y en cualquier tipo de transformación creen ver la muerte de la sociedad de la que forman parte y, por el hecho de ser

⁴⁵ Ibid., p. 247.

⁴⁶ Ibid., pp. 247-257.

conservadores opuestos a esta transformación, odian profundamente todo lo que es susceptible de producir una modificación, todo lo que es diferente a ellos, es decir, odian al extranjero.

Ante estos nacionalistas egoístas, ante estos exclusivistas, los judíos aparecieron como un peligro, porque percibieron que los judíos seguían siendo un pueblo cuya mentalidad no estaba de acuerdo con la mentalidad nacional, cuyos conceptos se oponían al conjunto de las concepciones sociales, morales, psicológicas e intelectuales, que constituyen la nacionalidad. Por ello, los exclusivistas se volvieron antisemitas porque podían reprochar a los judíos un exclusivismo tan intransigente como el suyo, y todo el esfuerzo antisemita tiende, como ya hemos visto, a restablecer las leyes antiguas, limitativas de los derechos de los judíos, que eran considerados como extranjeros. De esta manera se realiza esa contradicción fundamental y perpetua del antisemitismo nacionalista: porque el judío no se ha integrado, no ha dejado de ser un pueblo; el antisemitismo ha nacido en las sociedades modernas, pero cuando el antisemitismo comprobó que el judío no se había integrado, se lo reprochó violentamente y al mismo tiempo tomó, cuando pudo hacerlo, todas las medidas necesarias para impedirle una futura integración.⁴⁷

Lazare, como se ve, se sitúa a caballo entre la visión que defiende la existencia de un “antisemitismo eterno” y aquella que niega esa existencia. Tras el Holocausto, ambas visiones seguirán enfrentadas. Para unos, el Holocausto será la culminación de un proceso secular de odio antijudío, y constituirá la prueba definitiva de que el antisemitismo siempre ha tenido un carácter exterminador. Para los otros, precisamente es la excepcionalidad del Holocausto, su excepcional maldad, lo que prueba que el antisemitismo que llevó a él es de naturaleza totalmente diferente a la de las anteriores formas de odio antijudío. Para ambas tendencias el Holocausto se sitúa como punto de referencia para entender el pasado. El antisemitismo que llevó a él se configura como el antisemitismo arquetípico, y todas las formas anteriores de odio antijudío se juzgarán en función de su semejanza o diferencia con respecto a ese arquetipo. Para los partidarios de la concepción “eterna” del antisemitismo, el carácter exterminador del antisemitismo se puede rastrear a lo largo de toda la historia, lo que prueba que se trata de un fenómeno secular. Para los contrarios a esa concepción, si el antisemitismo es lo que llevó al Holocausto, las formas anteriores de odio antijudío no pueden ser llamadas antisemitismo, pues el Holocausto no se puede comparar con nada de lo sucedido con anterioridad.

Lazare es también uno de los primeros autores que, situado en una posición especial en relación con su identidad judía, discute la visión de los judíos como víctimas

⁴⁷ Ibid., pp. 192-193.

pasivas de un odio eterno que no merecen. La visión del judaísmo como una Ley que impone en los judíos un exclusivismo que los aparta del resto de pueblos y que hace del judaísmo una “nación dentro de la nación”, le llevaría a concluir que eso, unido al papel de los judíos en las finanzas, en la revolución, etc., habría provocado, al menos en parte, el antisemitismo.

Esta es una de las perspectivas que han adoptado algunos de los autores dedicados al estudio del antisemitismo: en lugar de estudiar el antisemitismo en sí, han terminado estudiando a los judíos. Asumiendo al fin y al cabo que el problema a estudiar eran los judíos estos autores han terminado asumiendo algunos de los estereotipos manejados por el antisemitismo: para ellos, la situación que describen los antisemitas es real, el estereotipo de judío que manejan se ajusta a la realidad, pero sus conclusiones son equivocadas. Se otorga así un importante lugar al estudio de lo que los judíos supuestamente hacían o dejaban de hacer para provocar, al menos en parte, el rechazo que sufrían.

En gran parte esta tendencia surge como reacción contra la tendencia de otros autores a describir a los judíos como eternas víctimas pasivas del odio del resto de pueblos. Este tipo de concepción, que recibió el apelativo de «lacrmosa» por Salo W. Baron,⁴⁸ comenzó a ser discutida con fuerza tras la Segunda Guerra Mundial y el Holocausto —aunque, como hemos visto, parte de lo que dice Lazare podría situarse dentro de esta tendencia—. ⁴⁹

⁴⁸ Para una discusión de este concepto y del sentido que le daba Baron véase Engel, David: "Crisis and lachrymosity: on Salo Baron, Neobarionism, and the study of modern European Jewish history", en *Jewish History*, vol. 20, n° 3-4 (septiembre de 2006), pp. 243-264.

⁴⁹ Dentro de esta misma tendencia cabría situar la obra de Albert S. Lindemann. Lindemann sitúa lo que el llama «the rise of the Jews» como una de las causas que originaron el antisemitismo moderno. Según esta visión, el papel de los judíos dentro de la sociedad habría provocado el odio del resto de ciudadanos. El antisemitismo, al menos en parte, habría surgido como respuesta al fulgurante ascenso de los judíos dentro de la sociedad. Lindemann rechaza de plano que el antisemitismo no tenga relación con lo que los judíos hacían o dejaban de hacer y sugiere que los judíos, como cualquier grupo humano, pueden «provocar una legítima irritación» en el resto de la sociedad. Véase Lindemann: *Esau's tears*, pp. xv-xvii. Partir de esta idea supone ya un primer problema porque al afirmar tal cosa se sugiere que un grupo humano *en su totalidad* puede actuar o pensar de la misma manera, y que, por lo que hace, dice o piensa *al unísono*, puede provocar una reacción hostil “legítima” en otros grupos. Juzgar a todo un grupo étnico, nacional, “racial”, etc. por lo que, en propiedad, sólo se podría achacar a algunos de sus miembros, es una forma de esencialismo que algunos autores llaman racismo. Si Lindemann considera que esto es una forma legítima de proceder, se entiende que haya recibido críticas tan duras: véase Elkin, Judith: "Review: Esau's tears: Modern anti-Semitism and the rise of the Jews", en *The American Historical Review*, vol. 104, n° 4 (octubre de 1999), pp. 1370-1371; Wistrich, Robert S.: "Blaming the victim", en *Commentary*, vol. 105, n° 2 (febrero de 1998), pp. 60-62. Para una crítica más moderada véase Shurkin, Michael R.: "Review: Albert S. Lindeman. Esau's tears: Modern anti-Semitism and the rise of the Jews",

Hannah Arendt, por ejemplo, se sitúa dentro de esta tendencia contraria a la visión “lacrimosa” de la historia judía. Publicada pocos años después de terminada la guerra, *Los orígenes del totalitarismo* incluía una primera parte dedicada al antisemitismo que, en realidad, estaba casi íntegramente dedicada al estudio de la situación de los judíos en la Europa occidental y central de los siglos XVIII, XIX y XX. El libro, aunque adopta en ocasiones la apariencia de un estudio histórico, carece en realidad de los mínimos requerimientos exigibles a una obra de ese carácter. Se trata de un estudio plagado de generalizaciones y caracterizaciones psicológicas de «los judíos» escasamente apoyadas en datos y que, por ello, deja con facilidad mucho espacio al estereotipo —el estereotipo del judío rico, del banquero y usurero judío, tiene mucha importancia dentro de la caracterización de los judíos que realiza Arendt—. A pesar de ello, el libro no está exento de juicios e interpretaciones que muy bien podrían ayudar a entender los procesos sociales en marcha dentro de la judería europea de ese momento histórico.

Lo primero que hace Arendt es diferenciar entre antisemitismo y antijudaísmo:

El antisemitismo (...) y el odio religioso hacia los judíos, inspirado por el antagonismo recíprocamente hostil de dos credos en pugna, es evidente que no son la misma cosa; e incluso cabe poner en tela de juicio el grado en que el primero deriva sus argumentos y su atractivo emocional del segundo.⁵⁰

La consecuencia inmediata de esta diferenciación es la consideración de que el odio a los judíos no es invariable y que no cabe entenderlo como un fenómeno “eterno”:

La noción de una ininterrumpida continuidad de persecuciones, expulsiones y matanzas desde el final del Imperio Romano hasta la Edad Media y la Edad Moderna para llegar hasta nuestros días, embellecida frecuentemente por la idea de que el antisemitismo moderno no es más que una versión secularizada de supersticiones populares medievales no es menos falaz (...) que la correspondiente noción antisemita de una sociedad secreta judía que ha dominado, o aspira a dominar, al mundo desde la antigüedad.⁵¹

en *H-France Review*, vol. 1, nº 25, agosto de 2001, <http://www.h-france.net/vol1reviews/shurkin.html> [fecha de consulta: 31 de octubre de 2007]. Ni que decir tiene que, desde este punto de vista, Lindemann rechaza explícitamente que pueda existir antisemitismo sin judíos: véase Lindemann: *Esau's tears*, pp. xvii-xix, y que, por lo tanto, no tenga en consideración el caso de España, donde el antisemitismo no ha necesitado de una presencia reseñable de judíos para desarrollarse; véase, sobre la existencia de un «antisemitismo sin judíos» en España, Álvarez Chillida: *El antisemitismo en España*, p. 21.

⁵⁰ Arendt: *Los orígenes del totalitarismo*, p. 13.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 13-14, véase también pp. 50-52.

Esta postura explícitamente contraria a la llamada visión “lacrimosa” de la historia judía⁵² tiene una causa principal: la consideración de que una visión del antisemitismo como un fenómeno “eterno” conlleva, según Arendt, una relativización del Holocausto: si el antisemitismo que llevó al Holocausto es igual que las anteriores formas de odio antijudío, si forma parte de una tendencia histórica secular, “eterna”, entonces se corre el riesgo de considerar el antisemitismo como parte del estado natural de las cosas, y, en tal caso, como algo inevitable. Los criminales que llevaron a cabo el Holocausto no podrían ser considerados responsables de sus actos; serían meras marionetas en manos de la necesidad histórica.⁵³

El antisemitismo que llevó al Holocausto se convierte así, en la obra de Arendt, en el arquetipo de antisemitismo, y la gravedad o levedad de las anteriores formas de odio antijudío se juzgará en función de sus semejanzas o diferencias con respecto a ese antisemitismo. En este sentido, Arendt parece considerar el antisemitismo como la causa única que llevó al Holocausto, evitando tomar en consideración otras causas coadyuvantes. ¿Y qué es lo que hace al antisemitismo nazi *el* antisemitismo? ¿Qué lo diferencia de las anteriores formas de odio antijudío?⁵⁴ ¿Y cuáles son las causas de ese antisemitismo?

Para Arendt el «antisemitismo moderno», el que identifica con el antisemitismo nazi, es un producto de la crisis del Estado-nación europeo y del declive del nacionalismo tradicional. Esta crisis parece relacionarla con el auge de tendencias expansionistas en la política europea, tendencias protagonizadas por los «pan-movimientos»:

Una de estas precipitadas explicaciones ha sido la identificación del antisemitismo con el auge del nacionalismo y sus estallidos de xenofobia. Desgraciadamente, la realidad es que el antisemitismo moderno creció en la medida en que declinaba el nacionalismo tradicional y alcanzó su cota máxima en el momento exacto en que se derrumbaba el sistema europeo de la Nación-Estado y su precario equilibrio de poder.
(...)

⁵² Véase especialmente Ibid., nota 2 de la página 14.

⁵³ Ibid., p. 53.

⁵⁴ Hay que apuntar que, a pesar de las diferencias que Arendt intenta establecer, en el texto no puede evitar utilizar el término antisemitismo de forma general. Para salvar en cierta forma los equívocos que esto puede originar, la autora suele adjuntar al término un calificativo del tipo “moderno”, “católico”, etc. Esto, sin embargo, no contribuye a aclarar qué es el antisemitismo y qué lo diferencia de las anteriores formas de odio antijudío.

El simultáneo declive de la Nación-Estado europea y el desarrollo de los movimientos antisemitas, la degradación de una Europa nacionalmente organizada, coincide con el exterminio de los judíos (...), tienen que ser considerados como serios índices del origen del antisemitismo. El antisemitismo moderno debe ser contemplado en el marco más general de la Nación-Estado, y al mismo tiempo su origen debe hallarse en ciertos aspectos de la historia judía y específicamente en las funciones judías durante los últimos siglos.⁵⁵

Y es que si, para Arendt, el nacimiento del «antisemitismo moderno» debe entenderse dentro del contexto de la crisis del Estado-nación europeo, debe también entenderse como consecuencia de un cambio en la situación de los judíos de Europa. Este cambio, provocado por la emancipación, habría convertido a los judíos en una casta de ricos sin una función social reconocible, lo que habría generado —¿o aumentado?— el odio del resto de la sociedad:

(...), ni la opresión ni la explotación como tales han sido nunca la causa principal del resentimiento; la riqueza sin función visible es mucho más intolerable, porque nadie puede comprender por qué debería tolerarse.

El antisemitismo alcanzó su cota máxima cuando similarmente los judíos habían perdido sus funciones públicas y su influencia y se quedaron tan sólo con su riqueza⁵⁶.

Es esto precisamente lo que Arendt tratará de probar a lo largo del resto de esta primera parte de su obra: que los judíos han mantenido su riqueza y que, sin embargo, han ido perdiendo la función que, como aliados del poder establecido, habían tenido hasta el momento. Es esa pérdida de poder lo que les habría situado como blanco del odio del resto de la sociedad y lo que habría dado lugar a un nuevo tipo de sentimiento antijudío: el antisemitismo.

Como hemos visto, Arendt atribuye al antisemitismo nazi un carácter arquetípico, y es a partir de él, y de su consecuencia final en forma de exterminio, como juzga las formas anteriores de odio antijudío. Sin embargo, el antisemitismo nazi podría muy bien no ser de naturaleza muy diferente a las anteriores formas de odio antijudío, pero sí, en cambio, serían muy diferentes las circunstancias en las que ese antisemitismo ganó fuerza y logró instaurar un sistema persecutorio y, finalmente, exterminador. El

⁵⁵ Arendt: *Los orígenes del totalitarismo*, pp. 47-48, 54. Véase a este respecto la crítica de Pierre Birnbaum, que afirma que «es la fuerza del Estado y no su decadencia lo que provoca la aparición del antisemitismo político»; Birnbaum, Pierre: *Un mythe politique: "la République juive". De Léon Blum à Pierre Mendès France*, París, Gallimard, 1988, pp. 17-18.

⁵⁶ Arendt: *Los orígenes del totalitarismo*, p. 48.

Holocausto no sería, pues, un producto exclusivo del antisemitismo, sino que otras causas deberían tenerse en cuenta a la hora de explicarlo. Esta es otra de las posturas adoptadas por parte de la historiografía sobre el tema.

De cualquier forma, tras la guerra, el Holocausto se sitúa en el centro del debate en torno a la definición del antisemitismo y su diferenciación, o no, de formas anteriores de odio antijudío. Además, la producción en este campo se hace, a partir de ese momento, ingente. Si cuando Arendt publica su obra podía quejarse de que «no existía una sola obra que abarcara la cuestión de extremo a extremo y de la que pudiera decirse que cumplía las normas más elementales de erudición histórica»⁵⁷, tras la suya, y hasta el día de hoy, ha sido publicada una cantidad inabarcable de obras sobre el tema. La imposibilidad de mostrar, si quiera de forma somera, las diferentes posturas esgrimidas por los numerosísimos autores que han tratado de estudiar el fenómeno del antisemitismo nos lleva a limitarnos a tratar de mostrar las grandes líneas interpretativas que se han seguido. Éstas, sin embargo, seguirán girando en torno a la problemática que hasta ahora hemos tratado: la continuidad y/o discontinuidad del fenómeno y, en especial, el lugar que ocupa la introducción del racismo como marcador de esa posible discontinuidad —tema al que dedicaremos el siguiente epígrafe—.

Tras la guerra, se puede decir que, en el debate continuidad / discontinuidad, a pesar de que la visión del odio “eterno” sigue estando presente, ganan fuerza aquellos autores que abogan por marcar momentos de cambio, puntos de inflexión a partir de los que el fenómeno se convierte en algo diferente. Aunque algunos autores prefieran hablar de antisemitismo en todo caso, sin establecer una diferencia entre antijudaísmo y antisemitismo, sí considerarán que el antisemitismo así concebido sería cambiante a lo largo del tiempo y habría diferentes tipos según el contexto y según su asociación con determinadas ideologías políticas o creencias religiosas.

El caso de la *Historia del antisemitismo* de Léon Poliakov —obra publicada entre 1955 y 1977— es ilustrativo de este momento de cambio en el que, mientras se sigue manejando la idea de que el antisemitismo es un fenómeno “eterno”, empiezan a imponerse otras concepciones que abogan por el establecimiento de momentos de cambio. Así, mientras, por un lado, Poliakov no define expresamente lo que entiende por antisemitismo, por otro, parecería que por el título de la obra y por el periodo

⁵⁷ Ibid., p. 16.

histórico tratado —desde la Antigüedad hasta el Holocausto— Poliakov maneja una idea del antisemitismo como fenómeno “eterno”. Sin embargo, a la misma vez, introduce también en su exposición el término antijudaísmo, lo que denotaría que existen diferencias en la forma en la que a lo largo de la historia se ha manifestado el rechazo hacia los judíos. Es muy posible que el propio autor fuera replanteándose su concepción del fenómeno durante los años que dedicó a la elaboración de su obra y que esto se haya reflejado en el texto. Podría pensarse que cuando Poliakov se planteó la obra partió de una concepción del antisemitismo como fenómeno “eterno” y que, por ello, decidió comenzar en la Antigüedad, pero que, conforme fue avanzando en su trabajo, empezó a sentir la necesidad de marcar diferencias entre unas formas y otras de odio antijudío.

En todo caso, esas diferencias que el autor señala no son absolutas. Si Poliakov emplea en ocasiones el término antijudaísmo para diferenciarlo del antisemitismo, también señala la confusión que en la práctica se da entre ambos tipos. Así, por ejemplo, cuando habla de la tendencia de algunos deístas e ilustrados a realizar manifestaciones antijudías, Poliakov considera que éstas se pueden considerar como una consecuencia de su tendencia general contra el dogmatismo religioso, y que, por lo tanto, en tanto irían contra una doctrina y no contra un pueblo —«una hipotética esencia», dice Poliakov—, podrían considerarse una forma de antijudaísmo, y no de antisemitismo. Pero sin embargo, puntualiza:

(...) Esto no impide que la distinción de principios, clara en teoría, se tergiversara fácilmente en la práctica. Los primeros pasos de la ciencia humana favorecieron la confusión porque esa ciencia, que tendía a establecer un juicio globalmente negativo sobre todo lo que no era el hombre blanco europeo (en primer lugar sobre los negros) condenaba, más allá de las creencias consideradas como degeneradas, y más allá de las ideas, a los hombres. El humanismo universalista de las Luces se basó en este tipo de formulaciones para liberar a los hijos del ghetto; esta emancipación se concibió como *regeneración*; para que el judío pudiera ser plenamente un hombre tenía que renunciar a su particularismo histórico y también a sus hábitos o manera de ser. A partir de esta época la frontera entre antijudaísmo y antisemitismo se hizo tenue hasta parecer imperceptible en la Francia de las Luces.⁵⁸

Vemos que Poliakov diferencia entre antijudaísmo y antisemitismo, pero considera que durante la Ilustración la diferencia entre ambos «se hizo tenue hasta

⁵⁸ Poliakov: *Historia del antisemitismo. La emancipación y la reacción racista*, p. 233, cursivas en el original.

parecer imperceptible», de lo que se deduce que, para Poliakov, antes de esa época la diferencia era más nítida. Esto, sin embargo, contrasta, como decimos, con la propia concepción de la obra, que tiende a transmitir la idea de que el antisemitismo es un fenómeno existente desde la Antigüedad. Además, no queda claro en qué consistiría esa diferencia entre antijudaísmo y antisemitismo. En principio parecería que, para Poliakov, ésta consiste en que el antijudaísmo sería una postura doctrinal contraria al judaísmo y el antisemitismo sería una postura contraria a los judíos. En tal caso, ¿el antisemitismo conllevaría una forma de racismo? Sin embargo, como se ve, en la práctica, tal diferencia no es nítida. ¿Cómo separar el rechazo del judaísmo del rechazo de quienes lo profesan? Como veremos más adelante, no está del todo claro el papel que Poliakov otorga al racismo en la conformación del antisemitismo. Volveremos más adelante sobre ello.

Tras la guerra y el Holocausto a la postura que defiende una diferenciación clara entre antijudaísmo y antisemitismo le sale un aliado quizás insospechado: la Iglesia —y no sólo la católica⁵⁹—. Marcando las diferencias entre el antisemitismo y el antijudaísmo, e identificando al primero con el racismo “biológico”, subrayando su, en teoría, carácter contrario a las enseñanzas de la Iglesia —su carácter anticristiano incluso—, y considerando el Holocausto como consecuencia exclusiva de este tipo de antisemitismo, la Iglesia niega cualquier responsabilidad propia en la suerte de los judíos de Europa. Para la Iglesia y los autores vinculados a ella, el antijudaísmo cristiano se reduciría a una mera polémica doctrinal sin ninguna consecuencia para los judíos de carne y hueso. La Iglesia, bien al contrario, habría sido la institución que más habría protegido a los judíos, y las persecuciones espontáneas del pueblo contra ellos habrían sucedido contraviniendo las enseñanzas católicas.⁶⁰

⁵⁹ Véanse, por ejemplo, para el caso de la Iglesia ortodoxa serbia: Byford, Jovan: “«Serbs never hated the Jews»: the denial of antisemitism in Serbian Orthodox Christian culture”, en *Patterns of Prejudice*, vol. 40, n° 2 (mayo de 2006), pp. 159-180; Byford, Jovan: “Distinguishing «anti-judaism» from «antisemitism»: recent championing of Serbian Bishop Nikolai Velimirovic”, en *Religion, State & Society*, vol. 34, n° 1 (marzo de 2006), pp. 7-31.

⁶⁰ Véase, por ejemplo: Cassidy, Edward Idris; Duprey, Pierre y Hoeckman, Remi: “We remember: a reflection on the Shoah”, 16 de marzo de 1998, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_16031998_shoah_en.html [fecha de consulta: 3 de agosto de 2008]. Para una crítica de esta postura véanse las interesantes observaciones recogidas en la introducción de Kertzer, David: *Popes against the Jews. The Vatican's role in the rise of Modern anti-semitism*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 2001.

Como se ve, huir de la concepción del antisemitismo como fenómeno “eterno” implica la necesidad de marcar momentos de cambio, ¿pero dónde situarlos? Entre los autores existen grandes diferencias. Estas diferencias tienen que ver, a su vez, con la concepción que cada autor tiene del antisemitismo. Hay autores que, por ejemplo, al situar el momento del cambio en tiempos relativamente remotos, se sitúan en posiciones cercanas a las mantenidas por aquellos que sostienen una visión “eterna” del antisemitismo. Es el caso, por ejemplo, de Gavin I. Langmuir, que sitúa el cambio del antijudaísmo al antisemitismo en la Edad Media.

Para Langmuir la diferencia entre el antijudaísmo y el antisemitismo estribaría en el papel que la fantasía tendría en cada uno de ellos. Efectivamente, para Langmuir, en el antisemitismo se encontrarían una serie de acusaciones totalmente fantásticas, sin relación alguna con la realidad del judaísmo y los judíos, acusaciones que en el antijudaísmo estarían ausentes. Es decir, acusaciones que no tienen el «grano de verdad» que sí tendrían las acusaciones del antijudaísmo. En el antijudaísmo, ese «grano de verdad» siempre estaría presente: la imagen del judaísmo y los judíos se construiría, sí, a base de generalizaciones abusivas, pero tales generalizaciones estarían basadas, al menos, en algo verdadero. Así, el antisemitismo surgiría hacia 1150, en el momento en el que surgen acusaciones como la de que los judíos sacrifican de forma ritual a niños cristianos, que profanan la hostia, que envenenan pozos, etc. El antisemitismo, concebido de tal forma, se distinguiría por la presencia de lo irracional, de lo fantástico, en la construcción de la imagen de los judíos. Antijudaísmo y antisemitismo no serían dos fenómenos mutuamente excluyentes. No se puede decir que el surgimiento del segundo acabara con el primero, sino que ambos coexistirían a lo largo del tiempo, apoyándose mutuamente.⁶¹

Saul Friedländer defiende una visión del antisemitismo semejante a la manejada por Langmuir. Para él, la diferencia entre antijudaísmo y antisemitismo vendría dada por las características del odio, por sus motivaciones, por la introducción de un elemento «patológico» en el odio. Ese elemento patológico que identifica Friedländer recuerda a lo que Langmuir llamaba la falta del «grano de verdad», es decir, la ausencia en las acusaciones contra los judíos de cualquier relación con la realidad. Sin embargo, Friedländer, a diferencia de Langmuir, sitúa el momento del cambio, la introducción de

⁶¹ Véase Langmuir, Gavin I.: "Anti-Judaism as the necessary preparation for anti-Semitism", en *Viator*, nº 2 (1971), pp. 383-389; Langmuir: *Toward a definition of antisemitism*, pp. 11-15, 57-62, 301-352.

ese elemento patológico en el paso de la Antigüedad pagana al triunfo del Cristianismo en Europa.

Por un lado, para Friedländer, el antijudaísmo sería una forma de xenofobia, «semejante a la que puede experimentarse con respecto a cualquier pueblo». «El antijudaísmo del mundo antiguo estaba basado en fundamentos sociales reales y en una situación “objetiva” de la cual los judíos eran parcialmente responsables: griegos y romanos reaccionaban contra el “separatismo judío”». ⁶² En cambio, el antisemitismo implicaría «a menudo un elemento patológico»; es decir: ya no se trata de un simple rechazo hacia un pueblo extraño y que se mantiene separado del resto, se trata de la introducción de una imagen de los judíos como «agentes de Satán», por utilizar la expresión de Delumeau ⁶³. El antisemitismo aparecería, entonces, cuando «el judío termina por acumular en él la totalidad de los atributos del mal», cuando se identifica al «judío con el Mal absoluto». Y es en esa atribución de características, ya no sólo desagradables, sino temibles, malignas, en lo que Friedländer ve continuidad a lo largo de los siglos. Ya sea en la imagen ilustrada, ya en la romántico-nacionalista, el estereotipo del judío como personificación del Mal permanece. El antisemitismo sería, entonces, producto de, por un lado, una serie de tensiones sociales objetivas entre los judíos y el resto de la sociedad, y, por otro, ese elemento «patológico», esa supervivencia de la imagen del judío como Mal absoluto. Habría, por tanto, un «factor social» y un «factor psicológico», y el antisemitismo sería el resultado de la interacción entre ambos. Resumiendo, la postura de Friedländer vendría a ser esta:

El estereotipo judío se formó en el seno de la cultura occidental como consecuencia de un desarrollo específico de la teología cristiana y, luego, de la filosofía del siglo de las luces, independientemente de la actitud y de la situación real de los judíos con respecto al mundo no judío. Pero en ambos grupos existen factores de tensión objetivos y en cada etapa de la evolución del antisemitismo el estereotipo negativo es reforzado por ciertas condiciones sociales objetivas. Esas condiciones provocan modificaciones del estereotipo y son influidas, a su vez, por la existencia de éste. ⁶⁴

Otros autores, sitúan el cambio en un momento más tardío y lo vinculan a la aparición de una concepción genealógica de la pertenencia al judaísmo: cuando la

⁶² Friedländer: *¿Por qué el holocausto?*, pp. 17-18.

⁶³ Delumeau: *El miedo en Occidente*, pp. 393-470.

⁶⁴ Friedländer: *¿Por qué el holocausto?*, pp. 17-40.

conversión al cristianismo deja de ser considerado un cambio que “limpie el pecado” del judaísmo. Es el caso de, por ejemplo, Josette Riandiere La Roche, para quien la promulgación de los Estatutos de Limpieza de Sangre en la España de finales del siglo XV —el primer Estatuto es el de Pedro Sarmiento de 1449; en 1496 el papa Alejandro VI aprueba los Estatutos de Limpieza de Sangre de la orden de los jerónimos— marca el comienzo del antisemitismo.⁶⁵

Riandiere La Roche estudia uno de los textos escritos para legitimar los Estatutos, el *Discurso contra los judíos*, traducido del portugués por Fray Diego Gavilán Vela y publicado en Salamanca en 1631. En este texto, se observa, por un lado, una tendencia a confundir pasado y presente para dar la impresión de que las “fechorías” atribuidas a los judíos del pasado valen también para los judíos del presente. Esta estrategia consistiría en «poner en el mismo plano, sin ningún orden cronológico, diversas anécdotas que tratan de probar que desde todos los tiempos los judíos odiarían a Cristo y que le odian todavía, como odian a los cristianos». Esta forma de proceder ya denotaría la idea de una transmisión hereditaria del mal, sin necesidad de apelar a nociones raciales.

Por otro lado, en el texto se observa una tendencia a confundir a judíos con conversos. Si en el texto los ejemplos del pasado son puestos con un objetivo aleccionador para el presente, pero resulta que en el presente —siglo XVII— no hay judíos en España, la pregunta entonces es ¿a qué esos ejemplos? ¿Dónde están los judíos del presente que hacen que tales ejemplos del pasado sean pertinentes? En definitiva: ¿Quién es judío para el autor? ¿Quién es judío y quién converso? Teóricamente, dice Riandiere la Roche:

(...) es el bautismo lo que los separa: pero la apostasía los vuelve a unir; y en efecto es declarado *Judío* todo *cristiano nuevo judaizante*. Sin embargo, el problema es más complejo de lo que parece a primera vista, lo que se constata en el texto es una tendencia clara a llamar *Judío*, o *Hebreo*, a los cristianos nuevos en general.

En efecto, las nociones de culpabilidad colectiva y de herencia están tan imbricadas que se hace muy difícil distinguir al verdadero converso del falso, desde que todos son sospechosos *a priori* en razón de la herencia que él les asume.

Así, finalmente las diferencias entre judíos y conversos, entre conversos verdaderos y judaizantes terminan desapareciendo y todos terminan siendo iguales:

⁶⁵ Riandiere La Roche: "Du discours d'exclusion des juifs: antijudaïsme ou antisémitisme?".

«vemos cada día la verdad apostólica contradicha de *todos*» —se dice en el *Discurso*—; «es antigua y *casi natural* en ellos la Apostasía»; «si es verdad que algunos pueden parecer justos, son *todos* llenos de odio disfrazado [a Cristo]».

En definitiva, la conversión no es una marca de distinción que les haga separarse de los judíos. Están bajo sospecha. La conversión sería algo fingido: «sus innumerables faltas muestran que su conversión no es más que fingida, y si quizás se enmiendan, no es más que exteriormente y por interés» y «si entran en la Iglesia, es para ofender mejor a Cristo.» Y no sólo eso: la supuesta malignidad de los conversos no dependería sólo del supuesto mantenimiento —encubierto— de la fe judía, sino de la transmisión de su “perfidia” a través de la sangre, o a través de la leche materna.

Todo esta forma de poner en duda la conversión, de considerar que el mal lo llevan en la sangre y que por tanto la conversión no cambia nada, que siguen siendo judíos, se viene a aderezar con historias conspirativas muy parecidas a las manejadas por los antisemitas del siglo XIX, como es la de la llamada *Carta de los judíos de Constantinopla*. Esta carta fue usada como prueba de que, efectivamente, si los judíos se habían convertido era para poder pasar desapercibidos y poder ocupar puestos en toda la sociedad y poder así hacer más daño a los cristianos. Riandiere la Roche cita parte de la carta —que al parecer se incluye como anexo en el *Discurso*—. Se trata de una supuesta carta que mandarían los judíos de Constantinopla a los judíos españoles dándoles consejos:

(...), mas daros emos vn consejo prouechoso con que podays conseruar vuestras haziendas, y vengaros de los Christianos, y de essa gente Española, que tanto a procurado, y procura la diminucion de nuestra sancta ley, y estado del Judaysmo; y es que lo mejor que pudieredes sosegu(e)ys vuestros animos, y dissimuleys con paciencia vuestro dolor, y los que tuuieredes grandes possessiones, y las pudieredes vender sin daño, las vendays, y os vengays para aca, que nosotros os ayudaremos a conseruar vuestro estado, de modo que no syntays mucho la ausencia de la patria, y los que esto no pudieredes hazer, bautizaos, como el edicto de esse Rey manda, solo para cumplir con el, aunque conseruando en vuestro pecho nuestra sancta ley, y pues dezis que os quitan vuestras haziendas, hazed vuestros hijos abogados, y mercaderes, y quitarselas han, a estos, y a los suyos las suyas: y pues dezis que os quitan las vidas, hazed vuestros hijos medicos, cirujanos, y boticarios, y quitarselas han a ellos, a sus hijos, y a sus descendiente(s) las suyas, y pues dezis que los dichos Christianos, os tienen violadas y profanadas vuestras ceremonias, y Sinagogas, hazed

vuestros hijos clérigos, y frailes, para que fácilmente puedan violar sus Templos, y profanar sus Sacramentos y sacrificios.⁶⁶

En definitiva, en el debate en torno a la periodización del antisemitismo y su diferenciación con respecto al antisemitismo, Riandiere La Roche es partidario de situar a los Estatutos de Limpieza de Sangre como una primera muestra de antisemitismo.⁶⁷

Otros autores, en cambio, postulan que el cambio fundamental ocurre tras la Ilustración y la posterior emancipación de los judíos. Efectivamente, los años finales del siglo XVIII y las primeras décadas del XIX son un momento convulso de la historia de Europa: Revolución Industrial, Revolución Francesa y caída del Antiguo Régimen, campañas napoleónicas, surgimiento de los primeros movimientos nacionalistas y nacimiento del Estado-nación contemporáneo, emancipación de los judíos, etc. No es extraño que muchos autores hayan buscado en este periodo el momento de cambio en el que nace el antisemitismo. Algunos de ellos han vinculado el nacimiento del fenómeno —al que algunos prefieren llamar “antisemitismo moderno”— al surgimiento del nacionalismo. Así, por ejemplo, Klaus Holz considera que

El nacionalismo es un componente fundacional del antisemitismo moderno. La función de la imagen del judío en el antisemitismo es crear un nosotros semántico. Las imágenes del nosotros y del otro son dos caras de la misma moneda. Por esta razón la imagen del judío puede ser analizada sólo como una contra-imagen por medio de la cual el nosotros crea la imagen de sí mismo.⁶⁸

Por su parte, Jacob Katz, a pesar de que ha sido uno de los autores que más ha apostado por la existencia de una continuidad esencial entre las concepciones cristianas del judaísmo y las visiones seculares posteriores a la Ilustración, no ha dejado de resaltar el cambio que se produjo a partir de la emancipación de los judíos europeos tras la Revolución Francesa. El cambio, sin embargo, sería más cosmético que esencial: una puesta al día, por decirlo de alguna manera. Un cambio superficial cuyo objetivo sería adecuar el viejo odio a los nuevos tiempos:

⁶⁶ Cit. en Ibid.

⁶⁷ Para una interpretación semejante de los Estatutos de Limpieza de Sangre como una primera muestra de antisemitismo “racial”, véase Friedman, Jerome: “Jewish conversion, the Spanish Pure Blood Laws and reformation: a revisionist view of racial and religious anti-Semitism”, en *The Sixteenth Century Journal*, vol. XVIII, nº 1 (1987), pp. 3-30.

⁶⁸ Cit. en Pulzer: “Third thoughts on German and Austrian antisemitism”.

En sentido amplio —afirma Katz—, el antisemitismo moderno se mostró como una continuación del rechazo premoderno del judaísmo por parte del cristianismo, incluso cuando renunciaba a ser legitimado por él o incluso cuando se declaraba como su contrario. El deseo de basar el antisemitismo sobre bases que fueran más allá de la división judaísmo-cristianismo siguió siendo una mera declaración de intenciones. Ningún antisemita, incluso si él mismo era anti-cristiano, renunció nunca al uso de los argumentos antijudíos enraizados en la denigración cristiana de los judíos y el judaísmo de tiempos anteriores.⁶⁹

Una serie de autores, entre los que destacan James Harris, Rainer Erb y Werner Bergman, sostienen que el antisemitismo, tal y como luego se desarrolló a partir de los años 70 del XIX en Austria y Alemania, cabe encontrarlo ya hacia 1848, a pesar de que el «racismo biológico» estaba ausente.⁷⁰ Peter Pulzer sostuvo en alguno de sus trabajos la misma visión, pero en un reciente artículo parece desechar esa idea. Para Pulzer «una tesis viable de la continuidad, opuesta a la descripción de meras similitudes en el vocabulario o a la confusión [*overlaps*] de contenidos ideológicos necesita satisfacer tres condiciones: una identidad de carácter, o al menos numerosas características en forma de argumentos, así como formas idénticas de organización, así como una permanente estructura organizativa del movimiento y sus grupos». Y concluye diciendo que, siguiendo esos criterios, es difícil encontrar continuidad entre el antisemitismo posterior a 1870 y el anterior.⁷¹

También Richard S. Levy ha defendido la existencia de un cambio fundamental en el último cuarto del siglo XIX. Para él, el antijudaísmo y el antisemitismo difieren el uno del otro en que «el antisemitismo es un fenómeno moderno, cuyos orígenes pueden ser datados con precisión. La palabra *antisemita*, y la abstracción “antisemitismo” aparecieron por primera vez en Alemania en 1879.» El término ganó popularidad porque, según Levy, se reconocía que «las formas y motivos tradicionales de persecución habían cambiado tanto que una nueva palabra era necesaria para describir el nuevo tipo de actividad».

⁶⁹ Katz: *From prejudice to destruction*, p. 319.

⁷⁰ Cit. en Pulzer: "Third thoughts on German and Austrian antisemitism".

⁷¹ Ibid. Véase también Pulzer, Peter: *The rise of political anti-semitism in Germany and Austria*, Rev., Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1988; Pulzer, Peter: "The tradition of Austrian anti-Semitism in the Nineteenth and Twentieth centuries", en *Patterns of Prejudice*, vol. 27, nº 1 (julio de 1993), pp. 31-46.

Como se ve, Levy otorga aquí a los antisemitas que se daban a sí mismos ese nombre una capacidad de análisis de la realidad social de su tiempo que, en realidad, estaban lejos de poseer. Según este punto de vista, los antisemitas habían reconocido un cambio fundamental en la forma en la que los judíos eran rechazados en su tiempo y, al reconocer ese cambio, habían optado por introducir el nuevo término, “antisemitismo”. Como apuntamos ya al comienzo de este capítulo, en realidad, los antisemitas lo que buscaban con la introducción del nuevo término era inmunizarse contra las acusaciones de intolerancia religiosa ofreciendo una nueva interpretación del odio antijudío basada en un lenguaje secularizado. Los antisemitas no pretendían que su rechazo a los judíos tuviera un carácter novedoso, lo que pretendían era que todo el rechazo hacia los judíos, a lo largo de toda la historia, había tenido el mismo carácter que el suyo, solo que la gente, en su momento, no había sabido interpretarlo correctamente.

Sin embargo, Levy aclara que no «significa que hubiera una clara ruptura con el pasado en 1879 o que los cambios fueran entendidos de forma apropiada. La relación entre el odio antijudío tradicional y el antisemitismo se sintió en aquel tiempo, y todavía tiene relevancia en el presente: el antisemitismo procede de sentimientos antijudíos preexistentes y de hecho no existiría sin este motor de antagonismo»; y remarca: «todos los antisemitas recurrieron a las tradicionales fuentes de “conocimiento” sobre los judíos».

Sin embargo, Levy introduce un elemento de confusión en su exposición cuando dice: «ser antijudío no era necesariamente ser antisemita». En tal caso, ¿qué es lo que los diferenciaba? El autor no lo aclara. Parece identificar a los antisemitas exclusivamente con aquellos que estaban obsesionados con “el poder judío” y con las teorías conspirativas y que actuaban en consecuencia, uniéndose o fundando movimientos políticos con un programa antisemita. Así, dice:

A diferencia del antijudaísmo, el antisemitismo implica la existencia de algo más que simple repugnancia hacia los judíos, más incluso que un odio profundo. El antisemitismo no es sólo emocional; es activista. Los antisemitas defienden acciones de larga duración contra los judíos, el enemigo. El odio irracional puede llevar a ese tipo de acción, posiblemente a violencia y asesinato; o puede que no. Igualar el tradicional antagonismo, sea lo intenso que sea, con acciones continuadas dirigidas a un fin llamando a ambos fenómenos antisemitismo no es sólo ilógico sino contraproducente

Más abajo el autor afirma que lo que era nuevo en el antisemitismo era «su politización y su enmarque dentro de partidos políticos permanentes, en asociaciones voluntarias, y en empresas editoriales —en breve: su institucionalización—». En tal caso, cabe concluir que el autor no está pensando en una diferencia de fondo, ideológica o de contenido en el discurso, sino de grado. La diferencia vendría por el surgimiento de movimientos guiados por ideas antisemitas. Por lo tanto, no habría una diferencia en lo que al discurso se refiere, sino en lo que a sus consecuencias se refiere —consecuencias en forma de movimientos políticos—. ⁷²

Sin embargo, lo que autores como Pulzer o Levy consideran un cambio esencial en el antisemitismo es, en realidad, un cambio que no tiene que ver con la ideología que esos grupos manejaban. Tiene que ver más bien con la adopción de esa ideología por ciertos movimientos políticos. En ese sentido, lo que habría cambiado no sería la forma en la que discursivamente se construía una imagen amenazante de los judíos, sino las condiciones sociales y políticas en las que ese discurso sobre la amenaza judía se desarrollaría. Esas condiciones propiciaron el surgimiento de movimientos que adoptaron un programa en el que esa imagen de los judíos tuvo una importancia central, pero no crearon esa imagen, trabajaron a partir de lo ya construido. Es en esa ideología, y no en su materialización en forma de movimiento político, en lo que otros autores encuentran continuidad. Ante este problema interpretativo, quizás cabría plantear una diferenciación entre el antisemitismo como ideología y el antisemitismo como fenómeno social de masas. Así, mientras en la ideología antisemita cabría encontrar una continuidad esencial desde, al menos, la Revolución Francesa —si no desde antes, como defienden algunos autores—, en el antisemitismo como fenómeno social de masas sí cabría encontrar una ruptura a partir de los años 70 del XIX. Que las ideas no se traduzcan en movimientos políticos no quiere decir que no sean importantes o que no lleguen a la gente, o que la gente no las comparta, lo único que significa es que el contexto histórico no ha propiciado que esas ideas den forma a un movimiento político.

Michael Marrus, por su parte, dedicó un trabajo específicamente a esta cuestión de la continuidad / discontinuidad del antisemitismo a lo largo de la historia.⁷³ En concreto, en él se enfrentaba a aquellos autores cuya principal tarea ha sido la de tratar de

⁷² Todo lo anterior en Levy: *Antisemitism in the modern world*, pp. 2-4.

⁷³ Marrus, Michael R.: "The theory and practice of anti-semitism", en *Commentary*, vol. 74, nº 2 (agosto de 1982), pp. 38-42.

descubrir los «orígenes» de la “Solución Final” y para ello trazan lo que sería una genealogía de las ideas que, al parecer, por sí solas, habrían causado el Holocausto.

Para comenzar Marrus hacía referencia a las ideas de Eva Reichmann, una activista anti-antisemitismo de la primera mitad del siglo XX que escribió un libro en los años 50 en el que sostenía que el Holocausto no había sido el resultado lógico de una larga tradición de antisemitismo. Se trataba de una autora que, a diferencia de los sionistas, consideraba que la emancipación judía había dado buenos frutos, y que todavía, a pesar del Holocausto, pensaba que una «simbiosis germano-judía» era posible. Consideraba que el éxito de la emancipación judía era el éxito de la democracia, y que su fracaso, el fracaso de la democracia. Visiones como esa, afirmaba Marrus, «hoy no son calurosamente bienvenidas en los Estados Unidos»:

La visión más común hoy en día —continuaba diciendo Marrus— repetida una y otra vez en trabajos divulgativos, tiene al antisemitismo por una clase de enfermedad. A través de la historia, los sentimientos antisemitas se expanden como un virus, alterando escasamente su forma básica, siempre listos para infectar a sociedades vulnerables. De acuerdo con esta teoría del “germen”, el antisemitismo es altamente contagioso y, a no ser que sea parado desde fuera, siempre es capaz de producir lo peor. El germen, sin embargo, se considera que opera independientemente de los judíos, e independientemente de las contingencias de la historia. A través del tiempo, permanece fundamentalmente el mismo, a pesar de las variaciones superficiales en su apariencia. Desde este punto de vista, el antisemitismo es *la* realidad de la historia judía, la fuerza que siempre ha condicionado el entorno en el que los judíos viven.

Esta forma de entender el antisemitismo, sostenía Marrus, tiene dos problemas: primero, que la noción de que el antisemitismo no cambia a lo largo del tiempo lleva a una «excesiva preocupación por sus orígenes». Para esta perspectiva, las ideas antisemitas eran lo único importante y, por ello, lo que resultaba importante saber era cuándo se habían originado esas ideas. De esta forma, denunciaba Marrus, cómo los nazis llevaron a cabo su campaña antijudía que en última instancia llevó al Holocausto se convierte en algo irrelevante —recuérdese lo que decíamos a este respecto cuando hablábamos de Hannah Arendt—. Así, el estudio del antisemitismo nazi se convierte con facilidad en «una caza de ancestros ideológicos.»

Pero «para un historiador», decía Marrus, «lo que resulta vital, o debería ser vital, son las contingencias. Pues si un sentimiento antijudío ha sido constante, el asesinato de judíos ciertamente no lo ha sido. Descubrir por qué el asesinato ocurrió, cuando ocurrió, es seguramente una tarea crucial para cualquier investigador.»

En segundo lugar, Marrus apuntaba que esta forma de proceder es equivocada porque «con su preocupación con los orígenes, el acercamiento ideológico también conlleva una exagerada (aunque comprensible) atención sobre la Solución Final, vista como la culminación lógica y quizás necesaria de las ideas antisemitas. Esto introduce un elemento de fatalismo en el relato histórico que los datos no apoyan. No *toda* formulación racista o antijudía contribuyó a la catástrofe final.»

En definitiva, dice Marrus, «la cuestión es que ni el pensamiento racial ni el antisemitismo llevan necesariamente al asesinato; diferentes circunstancias históricas han producido resultados bastante diferentes.» Así, Marrus sitúa en el centro de sus preocupaciones el contexto en el que las ideas antisemitas actúan. Ese contexto, y no las ideas por sí solas, explicarían, a juicio de Marrus, por qué las mismas ideas en unos momentos tienen éxito y pueden dar forma a movimientos políticos antisemitas, y en otros momentos pasar socialmente desapercibidas. Es esa importancia del contexto lo que Marrus deseaba resaltar mediante el diseño de un esquema de círculos concéntricos que representaría la diversidad de actitudes antijudías dentro de una sociedad concreta.

Según ese esquema, en el círculo exterior se situarían las personas que tienen una vaga antipatía hacia los judíos; en un segundo círculo estarían las personas que tienen una forma de sentimiento más intenso, «defensivo y hostil», un área que se hace «particularmente grande y activa en tiempos de crisis». En tercer lugar, en el centro, estaría «la región del fanático antijudío», un círculo que puede crecer e influir en los otros dos. Estos círculos concéntricos, según Marrus, «continuamente interactúan entre sí, a veces produciendo un clima extremadamente peligroso para los judíos. Distinguir entre ellos, sin embargo, nos ayuda a entender con mayor precisión cómo el antisemitismo se activa, y cómo, cuando los valores o el programa de un círculo influye sobre los otros, una ola de antisemitismo puede ponerse en marcha».⁷⁴

Es importante, como dice Marrus, entender que esos círculos no están totalmente aislados unos de los otros, sino que continuamente interactúan entre sí. Cada uno puede manejar diferentes discursos sobre el judaísmo y los judíos, discursos que compiten entre sí por ganar una mayor aceptación social. El círculo interno, el «núcleo duro» del antisemitismo, continuamente trata de influir sobre el resto, y el resto, a su vez, se ve influido por el «núcleo duro» cuando el contexto social así lo propicia. Pero a su vez,

⁷⁴ Ibid.

los círculos exteriores también influyen sobre los círculos más centrales, con lo que los discursos menos antijudíos o incluso los discursos abiertamente filo-judíos también pueden ganar preeminencia en el conjunto de la sociedad.

Sobre el núcleo duro del antisemitismo, Marrus sostenía que en la Europa anterior a Hitler encontramos en todos los lugares «portavoces de la obsesión antijudía» que trataban de transmitir su antisemitismo a través de sus obras.

Estos antisemitas —continúa Marrus— han sido una constante en el paisaje durante bastante tiempo. Lo que ocurrió en el último cuarto del siglo XIX es que sus ideas empezaron a popularizarse, por lo que el núcleo duro del antisemitismo obsesivo empezó a afectar a un mayor público. Miles de futuros miembros de la elite alemana escuchó conferencias sobre política en la Universidad de Berlín dadas por un antisemita, Heinrich von Treitschke. Más importante fue la transmisión de la ideología antijudía a una audiencia de masas. Publicistas como Édouard Drumont en Francia, o políticos como Georg von Schönerer en Austria, llegaban a cientos de miles de personas vía la prensa popular y la política democrática. En la Alemania Guillermina, la influencia de Houston Stewart Chamberlain no tenía comparación. Su *Los fundamentos del siglo XIX* fue espectacularmente exitoso, y unía una comprehensiva teoría antijudía con el racismo, una celebración de la cultura germana, y un llamamiento a construir una nueva utopía aria.⁷⁵

Sin embargo, según Marrus, a pesar de lo mucho que hablaban y escribían estos antisemitas, su locuacidad se acababa cuando se trataba de ofrecer soluciones prácticas: «En consonancia con sus ideas apocalípticas, estos antisemitas rara vez tenían el temperamento para entrar en detalles o la agudeza política para ganar el poder o aliarse con otros para hacerse con el gobierno.» Hizo falta un auténtico «colapso nacional» para que los tres círculos del antisemitismo se combinaran para poder llegar a producir una política antisemita violenta. Esto sucedió en la Alemania nazi, en la Francia de Vichy, en la Rumanía de la Guardia de Hierro o en la Hungría de la Cruz Flechada. «Sin esa crisis», sigue Marrus, «los ideólogos antisemitas en Alemania y los demás sitios eran en gran parte voces en el desierto, sólo ocasionalmente ganando el apoyo de los descontentos.»⁷⁶

En definitiva, para Michael Marrus, son las circunstancias sociales, políticas o económicas de cada momento histórico lo que explica por qué las ideas antisemitas, el

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ Ibid.

«núcleo duro» del antisemitismo, pueden llegar a influir en el resto de la sociedad y dar forma a un movimiento político de corte antisemita.

A esta idea remite también Saul Friedländer cuando dice que «el antisemitismo endémico de los pueblos europeos no fue la causa directa de la solución final, pero facilitó su ejecución.»⁷⁷ El antisemitismo, según este punto de vista, no habría sido la causa única del Holocausto. Para que la “Solución Final” de los nazis pudiera ser llevada a cabo, el antisemitismo tuvo que desarrollarse dentro de un contexto socio-político propicio. Esto, evidentemente, no quita gravedad al antisemitismo, sólo subraya que, por sí sólo, no explica lo que ocurrió.⁷⁸

Una de las últimas aportaciones al debate en torno a la periodización histórica del antisemitismo lo encontramos en *La nueva judeofobia*, de Pierre-André Taguieff. En esta obra el autor francés se muestra partidario de diferenciar el antijudaísmo —o, como él prefiere llamarlo, «judeofobia», término que, como vimos, ya utilizó Pinsker— del antisemitismo a partir de la idea de que es su vinculación con las teorías raciales lo que identifica al antisemitismo:

Trabajemos pues para hacer caer en desuso la palabra “antisemitismo”, para lograr que su utilización sea marginal, excepto, con ciertas precauciones, en el discurso erudito de los estudios históricos relativos a las ideologías y a las movilizaciones antijudías de la segunda mitad del siglo XIX europeo y de la primera mitad del siglo XX. Y ello porque, durante este período, cuya duración abarca aproximadamente un siglo, la judeofobia se ha pensado y expresado en el espacio ideológico del antisemitismo de base racial y de objetivos principalmente nacionalistas.⁷⁹

El antisemitismo, según este punto de vista, sería un paréntesis dentro de la historia más amplia de la «judeofobia», paréntesis que abarcaría el periodo que va de mediados del siglo XIX a mediados del XX. El antisemitismo, por tanto, sería un fenómeno muy limitado en el tiempo, sería algo diferente de lo anterior y lo posterior, y esa diferencia estribaría en que esa «judeofobia» particular se habría «pensado y

⁷⁷ Friedländer: *¿Por qué el holocausto?*, p. 192.

⁷⁸ Para cómo el contexto histórico de la derrota en la I Guerra Mundial fue lo que ayudó a que el antisemitismo se convirtiera en una fuerza importante en la sociedad alemana véase Heilbrunner, Oded: "From antisemitic peripheries to antisemitic centres: the place of antisemitism in Modern German history", en *Journal of Contemporary History*, vol. 35, nº 4 (octubre de 2000), pp. 559-576. Heilbrunner ahonda en la idea de que sin ese determinado contexto socio-político el antisemitismo se habría visto confinado a ciertos grupos y autores marginales.

⁷⁹ Taguieff: *La nueva judeofobia*, p. 32.

expresado» dentro de los parámetros del pensamiento racista y nacionalista. Siendo así, el término antisemitismo —propone Taguieff— debería reservarse para referirnos a ese fenómeno específico, y no al odio o animadversión a los judíos en general. En realidad, lo que hace Taguieff es reservar el significado que popularmente se da al término antisemitismo —como “miedo-odio a los judíos”— para el término «judeofobia», y atribuir a ésta el carácter “eterno” que ciertos autores atribuyen al primero.

Sin embargo, esto contrasta con el hecho de que el mismo autor sostenga que su tesis —la existencia de una «oleada de judeofobia que, tanto por su amplitud como por su intensidad, carece de precedentes en el periodo posnazi»—, se opone a las «ideas preconcebidas», tales como: «el antisemitismo se encuentra en vías de un irreversible “declive”, con la idea de que su “decadencia” es fatal, en suma, con la noción de que es “cosa del pasado”». ⁸⁰ Efectivamente, poco puede ayudar su concepción del antisemitismo como un fenómeno restringido al periodo circa 1850 - circa 1945, y su idea de que el actual rechazo hacia los judíos es «judeofobia», y no antisemitismo, para contrarrestar la idea de que el antisemitismo es cosa del pasado: él mismo está afirmando que es cosa del pasado.

La causa de esta contradicción se encuentra en que el autor, por un lado, puesto que estudia principalmente el discurso de ciertos grupos o publicaciones islamistas en donde prima una «representación del “sionismo” como encarnación del mal absoluto», ⁸¹ desee evitar «pesadas contraargumentaciones» del tipo: «no podemos ser antisemitas, dado que, siendo árabes, nosotros también somos semitas». ⁸² Pero, por otro lado, también desea mostrar que el antisemitismo no es cosa del pasado; que, en realidad, aunque en el discurso se ha producido un intercambio de términos —el sionismo habría heredado todas las características maléficas atribuidas anteriormente al judaísmo—, sigue siendo básicamente el mismo, ya que, a pesar de las apariencias, no estaría dirigido contra el sionismo, sino contra los judíos. ⁸³

⁸⁰ Ibid., pp. 20-21.

⁸¹ Ibid., p. 16.

⁸² Ibid., pp. 31-32.

⁸³ Ibid., p. 41. El problema aquí es que el autor confunde de forma tan profunda lo que sería una postura contraria al sionismo —después de todo el sionismo es un nacionalismo étnico como cualquier otro, y susceptible de las mismas críticas que cualquier otro nacionalismo étnico— con las posturas extremas, ciertamente existentes, que se basan en la amalgama judíos-judaísmo-sionismo-Israel, que al final parecería que cualquier postura antisionista es, inevitablemente, judeófoba —o antisemita—.

Sin embargo, una cosa faltaría en el nuevo discurso antijudío: la terminología racial. Ésta, que Taguieff ha considerado que es precisamente lo que distingue al antisemitismo, está ausente en el nuevo discurso, por lo que el término judeofobia resulta, para el autor, más apropiado. Así, el término judeofobia le permite, por un lado, evitar críticas como las citadas, y, por otro, soslayar el hecho de que en el nuevo discurso antijudío no se utilice la terminología racial. Sin embargo, esto se hubiera podido soslayar igualmente acogiendo a una definición más amplia de antisemitismo, en lo que Taguieff habría encontrado abundante apoyo en la bibliografía. Como veremos a continuación, la cuestión del papel del racismo dentro del antisemitismo está más que abierta. A pesar de que una postura como la de Taguieff sigue estando presente en algunos autores,⁸⁴ otros muchos han sostenido que el racismo —entendido como la teoría “científica” que postula la división de la humanidad en diferentes razas y establece una relación jerárquica entre ellas— no es lo que diferencia al antisemitismo.

ANTISEMITISMO Y RACISMO

Todo este debate en torno a los orígenes del antisemitismo remite, como hemos visto, a la propia definición de antisemitismo. Proponer una periodización u otra depende de qué se entienda por antisemitismo. Entender el antisemitismo como una forma de racismo tampoco ayuda demasiado a la hora de establecer una periodización, porque ésta dependerá, a su vez, de qué se entienda por racismo. Si definimos el racismo de forma amplia, como hace George M. Fredrickson —«Se puede decir que existe una actitud o una ideología racista cuando las diferencias, que de otra forma serían consideraras etno-culturales, son percibidas como innatas, indelebles, y fijas»⁸⁵—

⁸⁴ De forma similar a Taguieff, Paloma Díaz-Mas y Cristina de la Puente afirman: «Se suele llamar *antisemitismo* a la judeofobia, es decir, al odio o animadversión contra los judíos por el mero hecho de serlo. Parece ser que el término lo puso en circulación el periodista berlinés Wilhelm Marr a partir de 1879, así que se trata de una palabra de uso bastante reciente. Sin embargo, el término que debería utilizarse para designar la judeofobia en general es el de *antijudaísmo*; mientras que *antisemitismo* se refiere propiamente a las formas de antijudaísmo moderno, de base racial: el odio o animadversión contra todas las personas de una hipotética *raza semita* (...), basándose en teorías supuestamente científicas — que se extendieron desde la segunda mitad del siglo XIX— sobre la existencia de razas humanas y sobre la superioridad de unas razas sobre otras». Díaz-Mas, Paloma y Puente, Cristina de la: *Judaísmo e Islam*, Barcelona, Crítica, 2007, pp. 367-368, cursivas en el original. Y más adelante: «Como ya hemos señalado, el antijudaísmo racista es el único que puede llamarse con propiedad antisemitismo»; Díaz-Mas y Puente: *Judaísmo e Islam*, p. 381.

⁸⁵ Fredrickson, George M.: *Racism: a short history*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 2002, p. 5.

, podríamos considerar que, efectivamente, el antisemitismo es una forma de racismo. Pero esa definición amplia de racismo nos obligaría a ampliar la periodización: ya no podríamos considerar el antisemitismo simplemente como un fenómeno situado en el periodo que va desde la segunda mitad del siglo XIX (o desde los años 70 de ese siglo) hasta el final de la Segunda Guerra Mundial. Tendríamos que considerar que allí donde exista una concepción hereditaria, “natural”, de las características etno-culturales atribuidas a los judíos, habría una forma de antisemitismo. Es decir: estaríamos ante una forma de racismo en el caso de que se considerara que cada judío, por el hecho de poder ser identificado como tal por su genealogía, *debe* poseer unas características etno-culturales determinadas —*debe* ser de tal o cuál forma—. ⁸⁶ Y estaríamos ante una forma de antisemitismo si a esas características etno-culturales, concebidas como hereditarias, “naturales”, se les atribuye, además, un carácter negativo y amenazante. En este caso, la aparición o no de la noción de “raza” en el discurso —la identificación de los judíos como una “raza”— resultaría irrelevante, ya que esta concepción hereditaria de las características etno-culturales se puede basar en otras nociones como la de “sangre”, la de “pueblo”, la de “nación”, la de “naturaleza”, la de “carácter nacional”, o la misma noción de “cultura”, que, como vimos en su momento, puede adquirir esa connotación, tal y como se preocuparon por recalcar algunos nazis:

La cultura (*Kultur*) no puede adquirirse por medio de la educación. La cultura está en la sangre. La mejor prueba actual de ello son los judíos, que no pueden hacer más que apropiarse de nuestra civilización (*Zivilisation*), pero nunca de nuestra cultura. ⁸⁷

Si restringimos la definición de racismo para considerarlo sólo como una actitud hostil hacia otras “razas” basada en una teoría pseudo-científica —la teoría que divide la humanidad en razas y afirma la superioridad de unas con respecto a otras⁸⁸—, entonces tendríamos que considerar que no todo el discurso basado en la noción de “raza” es racista⁸⁹, y que, por lo tanto, no todo el discurso que se basa en una concepción racial de

⁸⁶ Subrayamos esto para remarcar que, partiendo de esta concepción, el racismo no tendría necesariamente que atribuir al Otro una serie de características etno-culturales negativas. Habría racismo aunque esas características fueran positivas: basta con que se les atribuya, explícita o implícitamente, un carácter hereditario para que se pueda hablar de racismo.

⁸⁷ Cit. en Hobsbawm: *Naciones y nacionalismo desde 1780*, pp. 71-72.

⁸⁸ Díaz-Mas y Puente: *Judaísmo e Islam*, pp. 367-368.

⁸⁹ Tzvetan Todorov, por ejemplo, se enfrenta a esta cuestión introduciendo el término «racialismo», que sería ese discurso o esa teoría sobre las “razas”, y que sería diferente del «racismo», aunque ambos podrían combinarse: «La palabra “racismo”, en su acepción común, designa dos dominios muy distintos

los judíos es antisemitismo; de la misma forma que no lo sería cualquier discurso negativo u hostil contra los judíos: sólo sería antisemitismo el discurso hostil —y la actitud inspirada por él— que, partiendo de una concepción racial de los judíos, considerara que éstos forman parte de una raza inferior, y esto se afirmaría a partir de un discurso con pretensiones científicas. Definido de tal forma, el antisemitismo vendría a ser un fenómeno muy restringido.

Si nos atuviéramos a esa definición, Houston Stewart Chamberlain (1855-1927), a pesar de ser uno de los autores que más hizo por popularizar las ideas sobre el conflicto eterno entre “arios” y “semitas”, no podría ser considerado un antisemita, puesto que para él, como vimos en su momento, el ser judío estaba más definido por la posesión de cierto “carácter” que por la pertenencia a cierta comunidad de ascendencia o la posesión de ciertas características físicas, y que, por lo tanto, era posible que un “ario” pudiera judaizarse.⁹⁰

Tampoco podríamos considerar antisemita a un autor como Paul de Lagarde (1827-1891), cuya influencia intelectual en el movimiento antisemita alemán fue muy importante. Lagarde, aunque sostenía que existía una conspiración judía contra los gentiles y afirmaba cosas como que «los judíos son la desgracia de todos los pueblos de Europa», son «portadores de decadencia y contaminan toda cultura nacional, explotan los recursos materiales y humanos de sus anfitriones, destruyen toda fe y difunden el materialismo y el liberalismo», y que «porque conozco a los alemanes no quiero que se permita a los judíos vivir con ellos»; sostenía también que «el germanismo no es una cuestión de sangre, sino de espíritu», y que «desde luego la cuestión judía es una

de la realidad: se trata, por un lado, de un *comportamiento*, que la mayoría de las veces está constituido por odio y menosprecio con respecto a personas que poseen características físicas bien definidas y distintas a las nuestras; y, por el otro, de una *ideología*, de una doctrina concerniente a las razas humanas. No necesariamente se encuentran las dos presentes al mismo tiempo. El racista ordinario no es un teórico, no es capaz de justificar su comportamiento mediante argumentos “científicos”; y viceversa, el ideólogo de las razas no es necesariamente un “racista”, en el sentido que comúnmente tiene esa palabra, y sus puntos de vista teóricos pueden no ejercer la más mínima influencia sobre sus actos; o bien, es posible que su teoría no implique que hay razas intrínsecamente malas. Con objeto de separar estos dos sentidos, se adoptará aquí la distinción que a veces se hace entre *racismo*, término que designa el comportamiento, y el *racialismo*, que se reserva para las doctrinas. Es preciso agregar que el racismo, que se poya en un racialismo, produce resultados particularmente catastróficos: éste es precisamente el caso del nazismo». Todorov, Tzvetan: *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, México; Buenos Aires, Siglo XXI, 2003 [1ª ed. París, 1989], p. 115. Las cursivas aparecen en el original. El subrayado, en cambio, es nuestro. Hemos querido subrayar esa frase porque la pregunta, en lo que concierne a nuestro estudio, sería: ¿qué «características físicas bien definidas y distintas a las nuestras» tenían los judíos — más allá de caricaturas— para dar lugar a una actitud hostil contra ellos? Está claro que, definido de tal forma, el antisemitismo no podría considerarse una forma de racismo.

⁹⁰ Véase más arriba p. 150.

cuestión racial también, pero ninguna persona inclinada al idealismo puede nunca negar que el espíritu puede y debe conquistar la raza».⁹¹

Y algo semejante sucedería con una obra como *Der Talmudjude* (1871), de Augustus Rohling (1839-1931), puesto que en ella no cabe encontrar referencia alguna a las ideas raciales, a pesar de que esta obra contribuyó en gran medida a popularizar las acusaciones contra los judíos basadas en una lectura selectiva y torticera del Talmud.⁹²

Con Roger Gougenot des Mousseaux (1805-1876) pasaría algo semejante. Su obra, *Le juif, le judaïsme et la judaïsation des peuples chrétiens* (1869), compendio de todas las acusaciones antijudías existentes hasta la fecha, y que tuvo una gran influencia sobre todo en los círculos antisemitas católicos —el autor llegó a recibir la felicitación de Pío IX por ella—, a pesar de que utiliza con profusión el término “raza” para designar a los judíos, los consideraba, sin embargo, física y psicológicamente superiores; pero esa clasificación racial no le hacía caer en el determinismo que postulaba la inmutabilidad de la pertenencia racial y otorgaba a los judíos el papel providencial que tradicionalmente les atribuía la Iglesia, por lo que consideraba la conversión al cristianismo —católico— la solución final al “problema” judío. De hecho, Gougenot des Mousseaux era buen amigo de Paul-Louis-Bernard Drach —David Drach antes de su conversión—. ⁹³

De *Los protocolos de los sabios de Sión* cabría decir algo semejante: a pesar de ser quizás la obra antisemita más divulgada y de ser la fuente principal de las acusaciones sobre la supuesta conspiración judía para apoderarse del mundo, si nos basáramos en una definición del antisemitismo como racismo “científico”, esta obra no podría considerarse antisemita. Y así se podrían adjuntar nombres y nombres de autores

⁹¹ Todas las citas en Stern: *The politics of cultural despair*, pp. 61-62. Sobre la influencia de Lagarde en el movimiento antisemita y en el nazismo véase Stern: *The politics of cultural despair*, pp. 82-94.

⁹² Rohling, August: *Le juif-talmudiste. Résumé succinct des croyances et des pratiques dangereuses de la juiverie présenté à la considération de tous les chrétiens*, París y Bruselas, Alfred Vromant, 1888 [1ª ed. Münster, 1871]. Véase más adelante, pp. 298-306.

⁹³ Gougenot des Mousseaux, Roger: *Le juif, le judaïsme et la judaïsation des peuples chrétiens*, París, Henri Plon Imp., 1869, pp. 382-410. Sobre Gougenot des Mousseaux véase Busi, Frederick A.: "Faith and race: Gougenot des Mousseaux and the development of antisemitism in France", en Ehrlich, Leonard, *et al.* (eds.): *Textures and meaning: thirty years of judaic studies at the University of Massachusetts Amherst*, Amherst, University of Massachusetts, 2004, pp. 119-139; Poliakov: *Historia del antisemitismo. La Europa suicida*, pp. 53 y ss; Poliakov: *Histoire de l'antisémitisme, 2. L'âge de la science*, pp. 287-289. Sobre el papel de David Drach en la producción antisemita francesa del XIX véase Kalman: "The unyielding wall: Jews and Catholics in Restoration and July monarchy France". Véase también más adelante, pp. 281-284.

y obras que, al no ajustarse a la imagen del antisemitismo como racismo “científico”, no podrían ser considerados antisemitas. El antisemitismo quedaría así reducido, no sólo a un periodo histórico muy concreto, sino también a una serie muy limitada de autores y obras.

Además, queda la cuestión de que, aunque muchos autores usaran la noción de “raza” para definir a los judíos, no todos compartían una misma concepción de esa noción. Para unos era algo estrictamente biológico; para otros era algo más espiritual y cultural, y para otros, quizás para la mayoría, era una mezcla de ambas cosas. Esto explica que se produjeran confusiones tales como la que se producía entre lengua y “raza” en la expresión “raza semítica”, o la que se producía entre religión y “raza” en la expresión “raza judía”, o incluso «raza cristiana».⁹⁴

Resumiendo: todos los autores antisemitas compartían una visión esencialista de los judíos como amenaza y como portadores de una alteridad radical, muchos de ellos podían usar la noción de “raza” para designar a los judíos, pero eso no quiere decir que todos ellos concibieran la “raza” como una categoría estrictamente biológica, ni que todos concibieran a la “raza” judía como inferior, ni que todos concibieran el “peligro judío” simplemente como una cuestión de “contaminación racial” —es decir: sexual—.

Así pues, ¿qué era la “raza”? ¿Tenía que ver con la herencia biológica o con la herencia cultural? ¿O era una mezcla de ambas? En esto los diferentes autores no se ponían de acuerdo. Ambas variables siempre estaban presentes, pero en diferente medida. Para Ernest Renan (1823-1892) la “raza” que importaba era una variable dependiente principalmente de la herencia cultural. Diferenciaba así la “raza” de la que hablaban los filólogos e historiadores, de la “raza” de la que hablaban los antropólogos y fisiólogos. Esta segunda “raza”, para Renan, no tenía importancia alguna en lo que a la formación histórica de las naciones modernas se refería:

Las discusiones sobre las razas son interminables, porque los historiadores-filólogos y los antropólogos-fisiólogos toman la palabra raza en dos sentidos totalmente diferentes. Para los antropólogos, la raza tiene el mismo sentido que en zoología; indica una descendencia real, un parentesco de sangre. Ahora bien, el estudio de las lenguas y de la historia no conduce a las mismas divisiones que la fisiología. Las palabras branquicéfalos y dolícocéfalos no tienen sitio en historia y filología. En el grupo humano que creó las lenguas y la disciplina

⁹⁴ La expresión «raza cristiana» la utiliza, por ejemplo, Édouard Drumont en Drumont: *La France Juive*, vol. 1, p. 23. Álvarez Chillida cita también un artículo de *El Siglo Futuro* que habla de «razas judía y cristiana», véase Álvarez Chillida: *El antisemitismo en España*, p. 195.

arias, había ya braquicéfalos y dolicocefalos. Lo mismo debe decirse del grupo primitivo que creó la institución y las llamadas lenguas semíticas. En otras palabras, los orígenes zoológicos de la humanidad son enormemente anteriores a los orígenes de la cultura, de la civilización y de la lengua. Los grupos ario primitivo, semítico primitivo, turanio primitivo, no tenían ninguna unidad fisiológica.

(...) Lo que se llama histórica y filológicamente la raza germánica es seguramente una familia bien diferenciada dentro de la especie humana. Pero, ¿hay ahí una familia en el sentido antropológico? No, con seguridad.

(...) El hecho de la raza, fundamental en los orígenes, va con el tiempo perdiendo su importancia. La historia humana difiere esencialmente de la zoología. La raza no lo es todo, como entre los roedores o los felinos, y no se tiene derecho a ir por el mundo palpando el cráneo de las gentes para después cogerlas por el cuello y decirles: "¡Tú eres de nuestra sangre; tú nos perteneces!"⁹⁵

Pero lo que hacían la mayoría de autores —incluido, en ocasiones, el mismo Renan— era, precisamente, unir esos dos significados diferentes: el biológico y el cultural.

Houston Stewart Chamberlain, discutiendo precisamente la citada afirmación de Renan, confundía totalmente “raza” y nación y, aunque estaba dispuesto a reconocer que no existían “razas puras”, consideraba que no se podía negar el carácter racial de pueblos como el inglés, el francés o el alemán: eran pueblos quizás resultado de una mezcla de razas, pero en cada uno de ellos la mezcla era única y había dado como resultado un pueblo único, con un “carácter” bien definido, y, en este sentido, eran “razas”:

¿En qué basa [Renan] esta afirmación? Señalando el hecho de que las más capaces naciones de Europa son de sangre mixta. ¡Qué masa de falsas conclusiones contiene esta frase, qué incapacidad para aprehender lo que es evidente para el ojo! La naturaleza y la historia no proporcionan ni un solo ejemplo de razas nobles y preeminentes con fisionomías individuales que no sean el producto del cruce: ¡y ahora debemos creer que una nación con una individualidad tan distintiva como la inglesa no representa una raza, porque se ha originado por la mezcla de sangre anglo-sajona, danesa y normanda (troncos que sin embargo estaban íntimamente relacionados)! Voy a negar la más clara evidencia que me enseña que el inglés es un ser tan marcadamente único como lo es el griego y el romano de las más brillantes épocas, y ello en favor de una

⁹⁵ Renan, Ernest: *¿Qué es una nación? Cartas a Strauss*, Madrid, Alianza Editorial, 1987 [1882], pp. 73-75. Sin embargo, en Renan, la “raza” de los historiadores y filólogos puede llegar a adoptar un carácter tan determinante como la “raza” de los antropólogos y fisiólogos. Y, en todo caso, en otros trabajos Renan utilizó el término de forma bastante indiscriminada y poco coherente con la denuncia que en este fragmento hacía. Sobre el pensamiento racial de Renan véase: Olender: *The languages of Paradise. Race, religion, and philology in the nineteenth century*, pp. 51-81; Todorov: *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, pp. 168-181.

abstracción arbitraria, eternamente indemostrable, en favor de la supuesta, original, “raza pura”.⁹⁶

Como se ve, Chamberlain no necesitaba que sus visiones racistas estuvieran basadas en ciencia alguna, bastaba con apelar al “sentido común”: en tanto la particularidad de los ingleses, los griegos o los romanos era, al parecer, algo evidente, que salta a la vista, no hacía falta aportar prueba científica alguna de que, efectivamente, eran razas diferentes.

Para Alphonse Toussenel (1803-1885), también los judíos eran una “raza”, pero lo eran tanto como los ingleses, los holandeses o los genoveses.⁹⁷ Y Bernard Lazare, que rechazaba la idea de “raza” consideraba, sin embargo, que los judíos poseían una serie de «cualidades atávicas» que les había permitido adaptarse mejor a los tiempos modernos.⁹⁸

Esta forma confusa de utilizar y entender el término “raza” no es más que producto de la situación intelectual de finales del siglo XIX y principios del XX. Efectivamente, tal y como muestra George W. Stocking,⁹⁹ en esa época la definición del término “raza” estaba mucho de ser concreta, y menos aún estaba construida a partir de hechos comprobables empíricamente. Así, por ejemplo, cita Stocking unas palabras del político republicano estadounidense Henry Cabot Lodge en las que trataba de argumentar a favor de la necesidad de restringir la inmigración al país. En esa intervención, Lodge trataba de legitimar su postura a partir de la afirmación de la existencia de diferencias insalvables entre unos seres humanos y otros. Esas diferencias se resumían haciendo referencia a la noción de “raza”, pero, sin embargo, esa noción escapaba a cualquier intento de comprobación empírica y su existencia se afirmaba a partir de intuiciones, de la percepción de la diferencia, de una diferencia que era, ante todo, «moral e intelectual», lo que hoy llamaríamos «cultural». La percepción de la diferencia se convertía así en la prueba de la existencia de la “raza”. Según las propias palabras de Lodge:

⁹⁶ Chamberlain: *The Foundations of the 19th Century*, vol. I, p. 293.

⁹⁷ Toussenel, Alphonse: *Les juifs rois de l'époque. Histoire de la féodalité financière*, 3ª ed., París, C. Marpon et E. Flammarion, 1886 [1ª ed. París, 1846], pp. xxviii-xxix.

⁹⁸ Lazare: *El antisemitismo: su historia y sus causas*, pp. 180-181, 248.

⁹⁹ Stocking, George W.: "The turn-of-the-century concept of race", en *Modernism/Modernity*, vol. 1, nº 1 (enero de 1994), pp. 4-16.

[La raza] es algo más profundo y más fundamental que cualquier cosa que concierne al intelecto. Todos lo conocemos instintivamente aunque es tan impalpable que a duras penas podemos definirlo, y aún así está tan profundamente marcado que incluso las diferencias fisiológicas entre el negro, el mongol, y el caucásico no son más persistentes o más obvias. Cuando hablamos de raza, entonces..., queremos referirnos a los caracteres morales e intelectuales, que en su asociación hacen el alma de una raza, y que representan el producto de todo su pasado, la herencia de todos sus ancestros, y los motivos de toda su conducta. Los hombre de cada raza poseen un indestructible stock de ideas, tradiciones, sentimientos, modos de pensamiento, una inconsciente herencia de sus ancestros, sobre la que no cabe discusión [*upon which argument has no effect*]. Lo que hace una raza son sus características mentales y, sobre todo, morales, el largo crecimiento y acumulación de siglos de trabajo y conflicto.¹⁰⁰

Según Stocking, a finales del XIX los problemas relacionados con la herencia se entendían poco y se hablaba de «la sangre», y, por derivación, de «la raza» para aunar toda una serie de fenómenos, que «incluían numerosos elementos que hoy llamaríamos culturales; no había una clara línea de separación entre los elementos culturales y físicos o entre la herencia social y la biológica». La “raza”, pues, se entendía «como una acumulación de diferencias culturales que de alguna manera se llevaban en la sangre.»

Sin embargo, esa manera de entender la “raza”, no implicaba necesariamente un «determinismo» racial, y, en muchos sentidos, la idea de “raza” era, «para mucha gente no muy diferente de lo que llamaríamos hoy carácter nacional». La “raza” servía, por tanto, para designar a los grupos humanos que mantenían una serie de características en común, ya fueran costumbres, religión, lengua, etc. Esas características en común, mantenidas a lo largo del tiempo, se consideraban hereditarias. Es decir, se designaba a un grupo humano como una “raza” cuando se consideraba que una serie de características culturales lo identificaban como un grupo diferente. En otras palabras: una “raza” era lo que hoy llamaríamos una “etnia”, solo que a esas características culturales se le atribuía un carácter más o menos hereditario. Lo cultural y lo biológico —genético— estaba totalmente confundido. Precisamente por esto, una de las principales tareas que acometió la por entonces joven disciplina de la Antropología, y, en concreto, antropólogos como Franz Boas, fue la de tratar de poner orden en todo este caos conceptual y, sobre todo, de separar lo cultural de lo biológico, lo aprendido de lo

¹⁰⁰ Cit. en Ibid.

heredado.¹⁰¹ Pero mientras en los debates en el seno de la naciente disciplina antropológica la relación entre lo cultural y lo biológico se discutía, en el discurso popular sobre la “raza” —en la prensa, en la literatura divulgativa y polémica, en el discurso político, e incluso en muchas obras especializadas— ambos aspectos estaban totalmente confundidos.

Estas contradicciones entre autores en cuanto a su concepción de la “raza” se mantienen hasta que la propia noción cae en desuso, y no desaparecieron incluso cuando el pensamiento “racial” pudo tener a su disposición toda la maquinaria de un Estado poderoso como la Alemania nazi para ponerse en práctica.

En los últimos años una serie de autores se han dedicado a estudiar el papel que la noción de “raza”, y las concepciones biológicas de ésta, jugaron realmente dentro de lo que alguno de ellos ha llamado el «fundamentalismo étnico» nazi.¹⁰² Ya Raul Hilberg, en *La destrucción de los judíos europeos*, llamó la atención acerca de que en la forma que los nazis instituyeron para definir quién era “ario” y quien “no ario” las consideraciones biológicas, antropomórficas, quedaron totalmente marginadas:

Debe señalarse que esta definición no está en ningún sentido basada en criterios raciales, tales como el grupo sanguíneo, la curvatura de la nariz u otras características físicas. Los comentaristas nazis, por razones propagandísticas, denominaron a los decretos «leyes raciales» (*Rassengesetze*), y algunos autores no alemanes, adoptando este lenguaje, también se han referido a estas definiciones como «raciales». Pero es importante comprender que el único criterio para la inclusión en el grupo «ario» o en el «no ario» era la religión, si bien no la religión de la persona involucrada, sino la de sus antepasados. Después de todo, a los nazis no les preocupaba la «nariz judía», sino la «influencia judía».¹⁰³

¹⁰¹ Sobre el trabajo de Boas y su escuela a este respecto véase Bunzl, Matti: "Franz Boas and the humboldtian tradition. From *volksgeist* and *nationalcharakter* to an anthropological concept of culture", en Stocking, George W. (ed.): *Volksgeist as Method and Ethic. Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*, Madison, University of Wisconsin Press, 1996, pp. 17-77; Harris, Marvin: *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*, Barcelona, Crítica, 2000 [1ª ed. Walnut Creek, CA, 1999]; Kuper: *Cultura: la versión de los antropólogos*, pp. 28-33; Morris-Reich, Amos: "Race, ideas, and ideals: a comparison of Franz Boas and Hans F. K. Günther", en *History of European Ideas*, vol. 32, nº 3 (septiembre de 2006), pp. 313-332; Morris-Reich, Amos: "Project, method, and racial characteristics of Jews: a comparison of Franz Boas and Hans F. K. Günther", en *Jewish Social Studies*, vol. 13, nº 1 (invierno de 2006), pp. 136-169; Stocking, George W.: "Franz Boas and the culture concept in historical perspective", en *American Anthropologist*, vol. 68, nº 4 (agosto de 1966), pp. 867-882.

¹⁰² Koonz: *La conciencia nazi*; Stallaert: *Ni una gota de sangre impura*, p. 245.

¹⁰³ Hilberg, Raul: *La destrucción de los judíos europeos*, Madrid, Akal, 2005 [1ª ed. Chicago, 1961], pp. 79-80.

Y George L. Mosse destacó en *Toward the Final Solution* la importancia de las concepciones “místicas” de la “raza” —en contraposición a las concepciones “científicas”— en la construcción del nacionalismo *völkisch* y, más tarde, del nazismo.¹⁰⁴

Pero, como decimos, en los últimos años, obras como la de Claudia Koonz o Christiane Stallaert han tendido a relativizar la importancia de lo biológico y a destacar la importancia del concepto de *Volk* [pueblo, etnia], por encima del de *Rasse* [raza], en la construcción de la imagen de la comunidad del pueblo alemán manejada por los nazis.¹⁰⁵

Claudia Koonz ha demostrado que aquellos que dentro del régimen nazi trataban de utilizar el término “raza” para legitimar “científicamente” sus discursos y medidas antisemitas, no terminaban de saber muy bien cómo utilizarlo y preferían el término *Volk*, que, según esta autora, generaba mayor consenso social:

El término *Volk*, de connotaciones más amplias, incorporaba una promesa igualitaria y ecuménica a los miembros de una denominada “comunidad de destino”, mientras que “raza” se basaba en unos fundamentos empíricos tan dudosos que ni siquiera los más celosos guardianes del nazismo eran capaces de definir.¹⁰⁶

Mientras el término “raza” [*Rasse*] resultaba confuso y remitía a una serie de teorías que ni siquiera muchos de los mismos nazis aceptaban,¹⁰⁷ el término *Volk* recogía todo el bagaje simbólico del nacionalismo romántico alemán y no requería prueba científica alguna para legitimarse, pues remitía a un sentimiento de pertenencia y de unidad en torno a una imagen ideal de “lo germano” que, a su vez, abocaba a la

¹⁰⁴ Mosse, George L.: *Toward the final solution: a history of European racism*, New York, H. Fertig, 1985 [1ª ed. Nueva York, 1978], pp. 94-112; Mosse: *The crisis of German ideology: intellectual origins of the Third Reich*, pp. 88-107.

¹⁰⁵ Entiéndase bien lo que Koonz y Stallaert afirman: no se trata de que el antisemitismo sea una forma de «fundamentalismo étnico» o «etnicismo», se trata de que en el nazismo el antisemitismo formaba parte de un proyecto más amplio de sociedad, un proyecto guiado por el «fundamentalismo étnico». Entender el antisemitismo como una forma de «fundamentalismo étnico» también sería un error: nos impediría considerar antisemita cualquier postura que, aunque manejara una imagen antisemita de los judíos, tuviera un proyecto de sociedad totalmente diferente al de los nazis —me refiero, por ejemplo, al antisemitismo liberal o al antisemitismo de izquierdas—.

¹⁰⁶ Koonz: *La conciencia nazi*, p. 27.

¹⁰⁷ Decía, por ejemplo, Walter Gross, médico nazi encargado de la Secretaría Nacionalsocialista de Política Racial, que «el conocimiento y la higiene raciales no son tanto estudios científicos ni disciplinas de especialización como cuestiones espirituales en las que el tema principal es: “a favor o en contra de Alemania”». Cit. en *Ibid.*, pp. 148-149.

exclusión a aquellos que no se adecuaban a ese ideal. Por esta razón, en lugar de “racismo” nazi, Koonz prefiere hablar de «fundamentalismo étnico».

Esta concepción confusa de la “raza” tuvo sus consecuencias en el diseño e implementación de una legislación que, aunque se pretendía “racial”, estaba lejos de encontrar bases “raciales” para apoyarse. Esto, inevitablemente, llevó a contradicciones flagrantes entre la aplicación de la ley y las “teorías racial” de las que hablaba la propaganda nazi.¹⁰⁸ Los nazis esperaban que la ciencia les permitiera identificar de forma infalible a los judíos: siendo la identidad “racial” de las personas una clasificación supuestamente científica, era de esperar que la ciencia pudiera ofrecer una respuesta clara a la pregunta ¿quién es judío?¹⁰⁹ Pero, como ha estudiado Claudia Koonz, como la ciencia fue incapaz de dar una respuesta completamente satisfactoria — lo que no hacía sino resaltar que, a pesar de la propaganda, la “raza” no era una categoría científica—, surgieron las contradicciones, el absurdo y, finalmente, el arbitrio.¹¹⁰

En este sentido, cuenta Koonz que los funcionarios encargados de diseñar y aplicar la legislación “racial” nazi, «esperaban con impaciencia una información objetiva que acudiera en su ayuda», una información que debían proporcionar los científicos racistas que surgieron con profusión nada más ocupar el poder Hitler. Sin embargo, esos funcionarios «hasta mediada la década de 1930 no empezaron a dudar de las bases fisiológicas de la diferencia racial. Pero cuando la búsqueda de la especificidad biológica de lo judío se demostró estéril, la conquista del “espíritu judío” insufló nuevas esperanzas de hallar unas distinciones objetivas que avalaran la persecución nazi a los judíos, vistos como peligro moral»¹¹¹. En definitiva, si la «ciencia» racial no podía

¹⁰⁸ Véase más abajo, en más detalle, el caso de los conversos al judaísmo.

¹⁰⁹ «¡Qué importante sería poder detectar a los no-arios en los tubos de ensayo! De poder lograrse, ya no valdrían engaños, ni bautismos, ni cambios de nombre ni ciudadanía: ni siquiera la rinoplastia serviría de nada. La sangre no se puede cambiar», exclamaba, anhelante, un biólogo nazi. Cit. en Koonz: *La conciencia nazi*, p. 229; Stallaert: *Ni una gota de sangre impura*, pp. 231-232.

¹¹⁰ Es notorio a este respecto que Hitler hiciera que algunos judíos y medio-judíos pasaran a ser considerados legalmente como medio-judíos o totalmente “arios”. Este tipo de casos sólo pueden entenderse si el racismo nazi no se considera exclusivamente una cuestión “biológica”, sino también —y sobre todo— algo “espiritual”, “místico”. Sobre los casos de judíos o medios-judíos que recibieron ese trato véase: Arendt, Hannah: *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, Debolsillo, 2004 [1ª ed. Nueva York, 1963], pp. 196-197; Bankier, David: “Hitler and the policy-making process on the Jewish question”, en *Holocaust and Genocide Studies*, vol. 3, nº 1 (1988), pp. 1-20; Graml, Hermann: *Anti-Semitism in the Third Reich*, Oxford, Blackwell, 1992, p. 122; Koonz: *La conciencia nazi*, p. 370; Stallaert: *Ni una gota de sangre impura*, pp. 239-240.

¹¹¹ Koonz: *La conciencia nazi*, p. 248.

aportar pruebas concluyentes que legitimaran «científicamente» las medidas contra los judíos, entonces éstas debían legitimarse apelando a lo que popularmente resultaba más aceptable, los clásicos estereotipos etno-culturales acerca de los judíos:

La confirmación de que los biólogos no eran capaces de identificar la sangre judía mediante la búsqueda de rasgos fisiológicos coincidió con la “reorientación” de la política racial anunciada por Hitler en 1935. (...) A partir de ese momento, en la búsqueda de las fuentes del ser judío los estereotipos culturales sobre los hebreos reemplazaron a los rasgos físicos, y las ciencias naturales cedieron el testigo a los estudios sociales y a las humanidades en la carrera por la obtención de pruebas.¹¹²

Y entre esos estereotipos culturales la concepción negativa de la religión judía ocupó un lugar primordial. Sirva como ejemplo el hecho de que uno de los rotativos más visceralmente antisemita de la época nazi, *Der Stürmer*, manejara con la misma profusión, a la hora de caracterizar a los judíos como un peligro absoluto, tanto las supuestas «pruebas antropológicas», como las tradicionales acusaciones antijudías sobre el Talmud, los sacrificios rituales, la usura, etc.¹¹³

Las humanidades y las ciencias sociales eran, según Koonz, las principales materias dedicadas a la búsqueda y la identificación de “lo judío”, por oposición a “lo alemán”. El hecho de que ni la genética, ni la antropología, ni la biología hubieran tenido éxito a la hora de determinar la alteridad irreductible de los judíos y su malignidad innata, había obligado a tratar de buscarla en los textos sagrados, en la historia, en la sociología. Y, «en la medida en que “el enemigo mortífero” pasaba de lo biológico a lo cultural, los rasgos del carácter desplazaban a las pruebas físicas en tanto que indicadores del peligro judío.»¹¹⁴ La interpretación de la historia se convertía así en un continuo enfrentamiento entre “judíos” y “arios” en el que aquéllos siempre habían mostrado su carácter inconfundible. De los textos sagrados se extraía todo aquello que diera “pruebas” de la supuesta malignidad esencial que impregnaba la religión judía y el odio que ésta prescribía contra los gentiles. En la filosofía, la literatura, el arte, la música, se buscaba el rastro de la “mentalidad judía”, del “carácter judío” para ponerlo en contraposición a lo que se postulaba como auténticamente germano, tratando así de evidenciar la irreductible alteridad del judío. No era una cuestión sólo de acabar con la

¹¹² Ibid., p. 229. Véase también en pp. 208-209 los problemas que tuvo el ministro del Interior nazi Wilhelm Frick para que sus expertos determinaran qué quería decir «ario», «judío» o «raza».

¹¹³ Para un análisis de *Der Stürmer* véase Ibid., pp. 263-273.

¹¹⁴ Ibid., p. 235.

presencia física de los judíos, debía desaparecer igualmente su “influencia”, su “espíritu”, de los “auténticos” alemanes:

Una vez la influencia judía fue erradicada del mundo académico histórico, la cuestión era cómo tratar a los escritores cristianos que hubieran bebido de las fuentes de autores judíos. En el prefacio de un ensayo sobre estudios raciales publicado en 1939, Walter Frank se hacía eco del dilema: “El judío es de sangre extranjera y, como tal, enemigo. No puede haber judíos alemanes. Sin embargo, existen millones de alemanes protestantes y católicos que viven según la tradición del pueblo judío”. Una vez la raza quedaba desvinculada de la biología y se identificaba con el peligro moral, el siguiente paso lógico pasaba por identificar una mentalidad o carácter claramente judíos que pudiera infectar a los miembros del *Volk*.¹¹⁵

La utilización del término “judío blanco” —con el que se pretendía designar a esos “arios judaizados”, que, a ojos de los nazis, habían asumido como propia la “mentalidad judía”¹¹⁶— resulta de una importancia crucial si queremos entender la evolución del proceso de eliminación de “lo judío” de la sociedad alemana emprendido por los nazis. El hecho de haber gastado tanto esfuerzo y dinero en la búsqueda infructuosa de la prueba definitiva de la malignidad judía, esa prueba “científica” que legitimaría de una vez por todas las medidas antijudías que se estaban llevando a cabo, llevó a muchos de los científicos nazis a comprender que nada había en la biología que llevara a las conclusiones que postulaba la propaganda racial sobre los judíos. Pero eso no les hacía descartar las premisas del pensamiento racista, sino que trataron de fundamentarlas a través de las humanidades, a través de la búsqueda del “carácter judío”.

En el mismo sentido que Koonz, Christiane Stallaert subraya la importancia del concepto de *Volk* por encima del de *Rasse*, pero va más allá y afirma que la habitual mala traducción del término *Volk* ha contribuido a que, fuera de Alemania, se entienda mal el lugar que ocupaban, y el significado que tenían, las concepciones raciales en el nazismo. Efectivamente, repasando una serie de traducciones del alemán a otras lenguas europeas, la autora constata que el término *Volk* ha sido en muchas ocasiones traducido por “raza”, dando lugar a una confusión que lleva a sobredimensionar lo “racial” de la cosmovisión nazi por encima de lo “étnico”. Así, desde la primera traducción francesa

¹¹⁵ Ibid., p. 238.

¹¹⁶ Sobre el concepto de “judíos blancos” y la purga de la “mentalidad judía” en las ciencias físicas y en las humanidades véase Friedländer: *¿Por qué el holocausto?*, p. 211; Koonz: *La conciencia nazi*, pp. 235 y 238.

de *Mein Kampf*, en las que el término *völkisch* [étnico, etnicista] es traducido por “racista”, hasta las obras sobre el nazismo,¹¹⁷ la traducción casi sistemática de *Volk* y derivados, por “raza” y derivados, nos impide, según Stallaert, entender bien el nazismo:

Tal reducción semántica, además de ser un empobrecimiento, puede resultar problemática. ¿Cómo traducir entonces lo que Hitler llamaba la *völkische Rassenpolitik*? Si se parte de la coincidencia semántica entre ambos términos, *Volk* y *raza*, un término compuesto como *Volksrasse* sería meramente pleonástico. Se nos privaría igualmente de las herramientas conceptuales necesarias para explicar polémicas ideológicas típicas del nazismo, entre ellas la falta de consenso acerca del vínculo entre ambos conceptos, pueblo y raza.¹¹⁸

Toda esta confusión entre términos ha tenido como consecuencia que lo “racial” se vea sobredimensionado en la comprensión que de la ideología nazi se tiene comúnmente. El aspecto etnicista de la ideología nazi queda así oculto. Esto no ha conducido a entender el racismo nazi de forma amplia —como «fundamentalismo étnico»—, sino a reducir todo el racismo nazi a una de sus variantes, la biológico-antropológica. Ello, a la vez, impide identificar las coincidencias que existen entre el proyecto nazi de sociedad y otros proyectos etnicistas —como el de la España de la Limpieza de Sangre, que es el caso que estudia Stallaert en comparación con el nazi—:

La reducción interpretativa del etnicismo nazi a lo que Hitler llamaba su “núcleo más íntimo” (*innersten Kern*) tiene consecuencias hasta hoy. Los crímenes nazis han hecho despertar la conciencia del mundo occidental frente al peligro del etnicismo racial y se intenta proteger a las minorías “raciales” a través de leyes antirracistas. La focalización en la idea del “racismo”, que, (...), es una herencia del Holocausto, está dificultando ver la similitud con otras formas de etnicismo no específicamente relacionadas con la doctrina racial.¹¹⁹

Y, a partir de esa idea, Stallaert nos muestra, en coincidencia con Koonz y siguiendo la perspectiva que ya apuntaba Hilberg, que el racismo nazi no puede

¹¹⁷ Stallaert cita, por ejemplo, la biografía de Hitler de Allan Bullock; pero véase también la obra de Richard Evans *The Third Reich in Power*, en donde se produce sistemáticamente esta confusión en la traducción. Así, traduce *Völkischer Beobachter* como “the Racial Observer” y *Volksgeossen* lo traduce como “Racial comrades”; sin embargo, *Volkswagen* lo traduce como “People’s Car”. Véase Evans, Richard J.: *The Third Reich in power. How the nazis won over the hearts and minds of a nation*, Londres, Penguin, 2005, pp. 68, 80, 145, 166 y 328.

¹¹⁸ Sobre toda la cuestión de la traducción de *Volk* por “raza” véase Stallaert: *Ni una gota de sangre impura*, pp. 39-49. Sobre las polémicas nazis en torno a la relación entre *Volk* y *Rasse* véase Hutton, Christopher M.: *Race and the Third Reich. Linguistics, racial anthropology and genetics in the dialectic of Volk*, Cambridge, Polity Press, 2005.

¹¹⁹ Stallaert: *Ni una gota de sangre impura*, p. 49.

entenderse de forma restringida como un racismo biológico y “científico”, y que se entiende mejor como un «fundamentalismo étnico». Así, afirma Stallaert, en la manera en la que se diseñaron las leyes antijudías, «el criterio que brilla por su ausencia es precisamente el racial», y que, en realidad, «el concepto nazi de raza no es un concepto científico sino un instrumento jurídico al servicio de una política etnicista», un concepto más basado en la visión simplificada y popular —en la que lo genealógico y lo cultural estaban totalmente confundidos— que en «el estado científico de la cuestión».¹²⁰

Es la confusión entre lo cultural y lo genealógico, más que una doctrina coherente y “científica” sobre la “raza”, lo que presidía la política nazi con respecto a los judíos y las demás minorías étnicas. Para darse cuenta de ello no hay nada mejor que mostrar las contradicciones de la política nazi con respecto a los conversos al judaísmo.

En teoría, siguiendo la lógica racista, y suponiendo que esa lógica estuviera basada sólo en consideraciones biológicas, se debería pensar que una persona sigue siendo alemana —francesa, holandesa, española, “aria”, etc.¹²¹— aunque se convirtiera al judaísmo; o que sigue siendo judía aunque se convirtiera al cristianismo: la conversión religiosa no alteraría la pertenencia “racial”: la “raza” de alguien no es algo que se pueda cambiar. Por lo tanto, tendríamos que concluir que, a la inversa, una doctrina que considera que el converso efectivamente deja de ser alemán —español, holandés, francés, “ario”, etc.—, no puede considerarse racista, pues la conversión religiosa estaría afectando a la pertenencia “racial”. Pero, de hecho, si analizamos cómo fueron contemplados los conversos al judaísmo en el más importante comentario realizado a las Leyes de Núremberg —el de Wilhelm Stuckart y Hans Globke, comentario diseñado como guía de aplicación de la legislación—, veremos de inmediato

¹²⁰ Ibid., pp. 219-224. Esto, inevitablemente, complica la cuestión aún más: porque si en el uso popular de “raza” lo cultural y lo genealógico estaba totalmente confundido, el concepto de “pueblo” se confunde con el de “raza” —lo cual es lo que hacía la propaganda nazi—. Sin embargo, esto entra en contradicción con lo que la ciencia en ese momento decía. Según Hutton —Hutton: *Race and the Third Reich*, pp. 20-24.— el consenso al que habían llegado los científicos nazis a este respecto se basaba en la idea de que el pueblo y la raza no coincidían, y que el pueblo alemán era el producto de la mezcla de diferentes razas. Sin embargo, en el uso popular, ambos términos estaban totalmente confundidos: se entendía que el pueblo alemán era lo mismo que una supuesta “raza” alemana. Si esto es así, la confusión de los términos *Volk* y *Rasse* en la traducción no sería tan grave, siempre y cuando se explicara a qué se refería un autor cuando hablaba de “raza” y a qué se refería cuando hablaba de “pueblo”, porque está claro que el sentido que le daban los científicos a esos términos no es el mismo que se les daba en la propaganda o en la calle. Por lo tanto, si entendemos el término “raza” como lo entendían los científicos, seguramente estaremos malinterpretando buena parte de los textos producidos por la propaganda nazi.

¹²¹ Recuérdese la confusión, tan común en la literatura del XIX y principios del XX entre “nacionalidad”, “pueblo” y “raza”. Véanse, por ejemplo, las citas de Chamberlain y Toussenel antes señaladas, y como esas podrían aportarse muchas más.

que la situación de los conversos se consideraba precisamente de una manera ciertamente contradictoria: mientras una persona de abuelos judíos era judío totalmente aunque nunca hubiera pisado una sinagoga o hubiera sido siempre criado como cristiano; un individuo alemán, de ascendencia alemana y cristiana, convertido al judaísmo, era judío por su «espíritu racial». Es decir: uno podía “judaizarse”, pero no “arianizarse”: la conversión al judaísmo afectaba a la clasificación racial, pero no la conversión al cristianismo.¹²²

Y sin embargo, esto no siempre era aplicado así. Por ejemplo, Raul Hilberg cita, por un lado, la decisión del *Oberlandesgericht Königsberg* de 26 de junio de 1942 según la cual «la adopción de la religión judía por un cristiano lo pone en peligro de ser tratado como judío»¹²³ —lo que estaría de acuerdo con el parecer de Stuckart y Globke—. Pero, por otro lado, también cita el caso de «un alemán que se convirtió al judaísmo en 1932 para poder casarse con una judía, y que posteriormente emigró a Checoslovaquia, donde contrajeron matrimonio. Después de la ocupación, lo capturaron en Checoslovaquia y lo acusaron de Rassenschande. El acusado replicó que era judío, pero el tribunal rechazó este argumento.» Es decir: el tribunal lo consideraba alemán a pesar de la conversión, por lo que, al casarse con una judía, había sido, a ojos del tribunal, culpable de “deshonrar a la raza”.¹²⁴

Y es que en la aplicación cotidiana de las Leyes de Núremberg, por lo que respecta a los casos dudosos, como dice Hilberg, las concepciones biológicas de la “raza” estaban lejos de ser dominantes. Lo que contaba para los jueces era que los individuos bajo examen hubieran mostrado o no una actitud cercana al judaísmo. En este sentido, lo que contaba era una concepción “espiritual” de la pertenencia al judaísmo:

Las interpretaciones judiciales del decreto de Lösener ilustran una vez más que no hay nada “racial” en el diseño básico de la definición [de judío]. De hecho, hay unos cuantos casos muy curiosos en los que una persona con *cuatro* abuelos alemanes fue clasificada como judía porque pertenecía a dicha religión. En su sentencia, un tribunal señaló que a las personas que cumpliesen los requisitos “raciales” debía concedérseles el tratamiento ario, “pero que, en aquellos casos en los que el individuo en cuestión se sienta ligado a los judíos a

¹²² Morris-Reich: "Project, method, and racial characteristics of Jews: a comparison of Franz Boas and Hans F. K. Günther".

¹²³ Cit. en Hilberg: *La destrucción de los judíos europeos*, p. 29.

¹²⁴ Ibid., p. 174.

pesar de su sangre aria, y muestre este hecho externamente, su actitud es decisiva”.¹²⁵

Esto, en definitiva, quiere decir que, incluso en la Alemania nazi, lejos de existir una idea clara de qué o quién era judío, o de existir una noción estrictamente biológica de la “raza”, había una gran confusión. Así lo afirma Ian Kershaw cuando dice:

Porque la definición de un judío había terminado con una contradicción, identificada por el ministerio del interior. Había sido imposible llegar, a efectos legislativos, a una definición biológica de raza basada en los grupos sanguíneos. Había sido necesario recurrir por tanto a la fe religiosa para determinar quién era racialmente un judío. En consecuencia, se podía dar el caso de descendientes de padres «arios puros» convertidos al judaísmo que serían considerados por ello judíos raciales. Era absurdo, pero no hacía más que resaltar lo absurdo de todo el asunto.¹²⁶

Esta confusión con respecto a la conversión sólo puede entenderse si se entiende el racismo nazi no simplemente como un racismo “científico”: si se tiene en cuenta la confusión que existía en el “racismo” de la época entre lo biológico y lo cultural, y si se comprende la fuerza tenían las concepciones “místicas” de la “raza” en la formación del nacionalismo *völkisch*.¹²⁷ De ahí que el antisemitismo nazi no pueda entenderse como algo exclusivamente basado en una concepción del judaísmo como comunidad basada en una ascendencia común. Y esto a pesar de que, en muchas ocasiones, se ha afirmado que lo que diferencia al antisemitismo del antijudaísmo —y lo que lo convierte en una forma de racismo—, es precisamente su actitud con respecto a los conversos; es decir: el paso de una concepción teológica del judaísmo a una concepción genealógica del mismo.¹²⁸

Ya se conciba el antisemitismo como una forma de racismo entendido de forma amplia —a lo Fredrickson—, o ya se conciba como una forma de racismo entendido de forma restringida —racismo “científico”—, lo que se subraya es la importancia que

¹²⁵ Ibid., p. 90, cursiva en el original.

¹²⁶ Kershaw, Ian: *Hitler, I (1889-1936)*, Barcelona, Península, 2004, p. 765. Sobre este tema véase también Ehrenreich, Eric: *The Nazi ancestral proof: genealogy, racial science, and the final solution*, Bloomington, Indiana University Press, 2007, pp. 1-13; Pegelow, Thomas: "Determining 'People of German Blood', 'Jews' and 'Mischlinge': The Reich Kinship Office and the Competing Discourses and Powers of Nazism, 1941-1943", en *Contemporary European History*, vol. 15, nº 1 (febrero de 2006), pp. 43-65.

¹²⁷ Mosse: *Toward the final solution: a history of European racism*, pp. 94-112; Mosse: *The crisis of German ideology: intellectual origins of the Third Reich*, pp. 88-107.

¹²⁸ Véanse las afirmaciones de Colette Guillaumin en Riandiere La Roche: "Du discours d'exclusion des juifs: antijudaïsme ou antisémitisme?".

adquiere lo genealógico en la identificación de “lo judío”. Ambas perspectivas del racismo comparten la visión de que el racismo está basado en una concepción hereditaria de las diferencias etno-culturales, y que, por lo tanto, conlleva una forma de determinismo biológico. Pero mientras una visión incluye concepciones no estrictamente basadas en la noción de “raza”, ni presupone que el racismo debe postular la existencia de una relación jerárquica entre las diferentes “razas”, ni tampoco considera que el racismo deba utilizar un lenguaje con pretensiones científicas; la otra, la restringida, sí considera que para darse racismo, se deben dar esas condiciones — existencia de la noción de “raza”, jerarquización y pretensión de científicidad—. Sin embargo, a pesar de esas diferencias, ambas visiones del racismo estarían de acuerdo en algo: que no cabe hablar de racismo cuando el que rechaza introduce la posibilidad de que el Otro puede cambiar, dejar de ser lo que es, y de que se le aceptará si cambia: «si la conversión o la asimilación es una posibilidad real, tenemos intolerancia religiosa o cultural, pero no racismo», afirma Fredrickson.¹²⁹

Así, si consideráramos finalmente que el antisemitismo es una forma de racismo —incluso en su sentido amplio— sería su actitud con respecto a los conversos, o los judíos “reformados”, lo que lo diferenciaría del antijudaísmo. El antisemitismo rechazaría por igual a judíos practicantes que a “reformados”, conversos o apóstatas — partiría de una concepción de la pertenencia al judaísmo basada en la genealogía—. El antijudaísmo, por el contrario, aceptaría a los conversos o a los “reformados” — mantendría una concepción de la pertenencia al judaísmo basada en la pertenencia a la comunidad religiosa judía—. Desde este punto de vista, no sería únicamente antijudaísmo el basado en la teología cristiana, podría también ser antijudaísmo una postura antijudía basada en una ideología secular —en las ideas liberales, por ejemplo—. En definitiva, ambos, antijudaísmo y antisemitismo, diferirían en su respuesta a la pregunta “¿quién es judío?”, pero en cuanto a su visión del judaísmo y los judíos no habría diferencia.

Efectivamente, a pesar de esa diferencia en cuanto a la actitud con respecto a los conversos o “reformados”, en su posición contra los judíos el antijudaísmo resultaría tan esencialista como el antisemitismo. El antijudaísmo rechazaría a los judíos mientras son judíos —reconocería, repetimos, la posibilidad del cambio—, pero para rechazarlos en

¹²⁹ Fredrickson: *Racism: a short history*, p. 170.

bloque debe partir de la idea esencialista de que todos comparten un mismo “carácter” rechazable. Pero sólo a partir de la idea de que ese “carácter” es heredado —o que, al menos, es transmitido con tal fuerza que es inevitable, tal como si lo llevaran en la sangre— se puede considerar que «todos son uno», que todos son iguales, y que no hay posibilidad de que, siendo uno realmente judío, piense o actúe de forma diferente a la establecida para ese “carácter”. El antijudaísmo no negaría la posibilidad de que los judíos pueden dejar de serlo, pero mientras no cambian, todos resultarían igualmente amenazantes. Por ello, a los judíos creyentes, a los judíos ortodoxos, a los judíos identificables como tales por sus creencias religiosas, la diferencia entre antijudaísmo y antisemitismo les resultará irrelevante: ya sea desde un punto de vista antijudío, ya sea desde un punto de vista antisemita, se les considerará igualmente judíos, y, como tales, amenazantes, rechazables y segregables; y, en casos extremos, perseguibles y exterminables.

Sin embargo, en teoría, mientras se considera que la conversión o la “reforma” son posibles, las persecuciones no son una posibilidad a considerar, ya que siempre queda la esperanza de que los judíos cambien y dejen de serlo. Esto no quiere decir que, aún reconociendo esa posibilidad de conversión o “reforma” en el Otro, no se pudieran proponer otras medidas para contener el supuesto “peligro judío”, tales como la segregación o la reclusión: «no digamos, “¡muerte al judío!” Digamos más bien, “¡Fuera el judío!” Vive, sobrevive, pero lejos de nosotros.»¹³⁰

Es sólo cuando esa posibilidad del cambio se niega, cuando la persecución y el exterminio se hacen una posibilidad. Subrayamos: *una posibilidad*, no una necesidad lógica; pues, en principio, la discriminación y la segregación, mantener a los judíos aparte, “resolvería” igualmente la “cuestión”. Sin embargo, en ocasiones, la persecución se presenta, precisamente, como una necesidad lógica:

(...), de otra parte —dice Ramiro de Maeztu—, un judío sigue siendo judío cuando abjura de su fe. Por ello precisamente *nos obligaron* a establecer la Inquisición. No podíamos confiarnos en su conversión supuesta, porque la Historia enseña que los judíos pseudocristianos, pseudopaganos o pseudomusulmanes, que adoptaron cuando así les convino una religión extraña,

¹³⁰ *La Civiltà Cattolica*, serie XIV, vol. 8, p. 647, cit. en Perry y Schweitzer: *Antisemitic myths*, p. 70.

vuelven a la suya propia en cuanto se les presenta ocasión favorable, y aunque tengan que esperarla varias generaciones.¹³¹

Así pues, antijudaísmo y antisemitismo partirían de una misma imagen de los judíos, y a veces propondrían las mismas medidas para “contener el peligro”. Y sólo diferirían en su actitud con respecto a los judíos que han dejado de serlo. De ahí la dificultad de diferenciarlos. Además, en la práctica —dejando a un lado la teoría de la doctrina teológica cristiana o la teoría liberal-ilustrada—, la actitud con respecto a los conversos o “reformados” de aquellos que, en teoría, aceptaban la posibilidad del cambio, no siempre ha sido consecuente, y en muchas ocasiones ha entrado en contradicción con las ideas que decían defender. En la práctica siempre es posible aducir que la conversión o la “reforma” —la integración, la asimilación, etc.— no es completa, o no es sincera, para seguir manteniendo el rechazo como una necesidad. Como dice Saul Friedländer:

En realidad, la distinción no siempre es neta y son numerosos los conservadores cristianos que dejan traslucir, igualmente, la noción implícita de una naturaleza judía intrínsecamente mala: «Es fácil demostrar que los judíos no deben recibir los derechos cívicos, no sólo en un Estado cristiano, sino también en cualquier Estado —escribe Adam Müller—. En efecto, no es porque el Estado sea cristiano, sino porque los judíos son judíos que ellos no podrían ocupar un lugar en él», Muller aclara: el rechazo de los judíos practicantes cae de su peso, pero el de los judíos indiferentes o hasta de los conversos se impone también, pues «son cristianos o judíos según la ventaja que saquen de ello, pero no están atados a ninguna obligación ni a ningún patriotismo hacia el país en el cual han sido acogidos y al cual no retribuyen con ningún servicio, con ningún sacrificio.»¹³²

En la práctica, como se ve, la diferencia entre el antisemitismo y el antijudaísmo no es tan clara. Si tuviéramos que mantener estrictamente esa diferenciación entre un antisemitismo basado en la concepción genealógica de la pertenencia al judaísmo y un antijudaísmo basado en la concepción religiosa de la pertenencia al mismo, las medidas nazis que hemos señalado con respecto a los conversos al judaísmo nos llevarían a concluir que el antisemitismo nazi no era un antisemitismo *stricto sensu*. De la misma manera, un personaje tan importante para la popularización del ideario antisemita en la Alemania de finales del XIX como Adolf Stöcker, que consideraba que el “problema judío” terminaría con la conversión de los judíos, tampoco podría ser considerado un

¹³¹ Maeztu: *Defensa de la Hispanidad*, p. 155, las cursivas son mías.

¹³² Friedländer: *¿Por qué el holocausto?*, p. 65.

antisemita.¹³³ Y prácticamente lo mismo se podría decir de Richard Wagner, que estaba dispuesto a aceptar la posibilidad de que algunos judíos se asimilaran totalmente en la cultura alemana, y a aceptarlos en consecuencia.¹³⁴ Tampoco podría ser considerada antisemita gran parte de la prensa católica que se dedicó durante la segunda mitad del XIX y la primera del XX a popularizar una imagen demoníaca de los judíos y la idea de la existencia de una conspiración judeo-masónica para apoderarse del mundo, simplemente porque, en muchas ocasiones, terminaban apuntando a la necesidad de rezar por la conversión de los judíos.¹³⁵ Sin embargo, en ocasiones, incluso desde

¹³³ Katz: *From prejudice to destruction*, p. 269; Levy: *Antisemitism in the modern world*, pp. 4-5. Jeremy Telman ha mostrado cómo lo religioso y lo racial se mezcla en el antisemitismo de Stöcker, pero, sin embargo, no es claro en cuanto a la cuestión de la conversión. Más bien parece soslayarla. Lo más que llega a decir es que «Stöcker parece haber dudado de que los judíos pudieran ser alguna vez redimidos». Véase Telman, D. A. Jeremy: "Adolf Stoecker: Anti-semitite with a Christian mission", en *Jewish History*, vol. 9, n° 2 (otoño de 1995), pp. 93-112. Sin embargo, en uno de sus textos Stöcker afirmaba que «Mientras [los judíos] siguen siendo judíos, no pueden cambiar», lo que difiere de la postura de otros antisemitas como Hitler que aseguraban que los judíos no podían cambiar, aunque dejaran de ser judíos. Véase Stöcker, Adolf: "Our demands on Modern Jewry (1879)", en Levy, Richard S. (ed.): *Antisemitism in the modern world: an anthology of texts*, Lexington, Mass. y Toronto, D.C. Heath, 1991, pp. 58-66 [Stöcker, Adolf: "Unsre Forderungen an das moderne Judentum", en *Christlich-Social: Reden und Aufsätze*, Bielefeld y Leipzig, 1885, pp. 143-154].

¹³⁴ Lindemann: *Esau's tears*, pp. 89 y 93; Volkov: *Germans, Jews, and Antisemites*, p. 76.

¹³⁵ No es este lugar para extendernos sobre el papel jugado por la prensa católica en la popularización de la imagen antisemita de los judíos. Nos remitimos a obras como la de David Kertzer o la de Robert Michael, que analizan en profundidad, no sólo el papel de la prensa, sino también el papel de la jerarquía católica: Kertzer: *Popes against the Jews*; Michael, Robert: *Holy hatred: Christianity, antisemitism, and the Holocaust*, 1st, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2006. O la obra de Danielle Delmaire, que analiza la prensa antisemita católica francesa: Delmaire, Danielle: *Antisémitisme et catholiques dans le Nord pendant l'affaire Dreyfus*, Paris, Press universitaires de Lille, 1991. O trabajos como Dahl, Jose David Lebovitch: "The role of the Roman Catholic Church in the formation of Modern anti-Semitism: *La Civiltà Cattolica*, 1850-1879", en *Modern Judaism*, vol. 23, n° 2 (2003), pp. 180-197, o Taradel, Ruggero y Raggi, Barbara: *La segregazione amichevole. "La Civiltà Cattolica" e la questione ebraica 1850-1945*, Roma, Editori Riuniti, 2000. Ambos trabajos analizan el papel jugado por el órgano jesuita *La Civiltà Cattolica* en la expansión de esas ideas. Botti hace algo parecido con una serie de artículos del órgano agustino español *La Ciudad de Dios*: Botti, Alfonso: "Una fonte antisemita d'inizio novecento. Florencio Alonso e la «dominazione ebraica»", en *Spagna Contemporánea*, n° 15 (1999), pp. 121-146. Incluso en la labor de popularización de las concepciones raciales la prensa católica jugó un importante papel, véase Jucquois, Guy y Sauvage, Pierre: *L'invention de l'antisémitisme racial: l'implication des catholiques français et belges, 1850-2000*, Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant, 2001. Véase también el análisis que hace Michael Marrus sobre la postura equívoca del Vaticano con respecto al judaísmo durante los años 30: Marrus, Michael R.: "The Vatican on Racism and Antisemitism, 1938-39: A New Look at a Might-Have-Been", en *Holocaust and Genocide Studies*, vol. 7, n° 3 (invierno de 1997), pp. 378-395.

Por otro lado, la revista *Central European History* publicó un monográfico en 1994 sobre la relación entre cristianismo y antisemitismo en la Alemania del XIX y principios del XX, véase Bergen, Doris L.: "Catholics, Protestants, and Christian Antisemitism in Nazi Germany", en *Central European History*, vol. 27, n° 3 (septiembre de 1994), pp. 329-348; Herzog, Dagmar: "Anti-Judaism in Intra-Christian Conflict: Catholics and Liberals in Baden in the 1840s", en *Central European History*, vol. 27, n° 3 (septiembre de 1994), pp. 267-281; Smith, Helmut Walser: "The Learned and the Popular Discourse of Anti-Semitism in the Catholic Milieu of the Kaiserreich", en *Central European History*, vol. 27, n° 3 (septiembre de 1994), pp. 315-328; Smith, Helmut Walser: "Religion and Conflict: Protestants, Catholics, and Anti-Semitism in the State of Baden in the Era of Wilhelm II", en *Central European History*, vol. 27, n° 3 (septiembre de 1994), pp. 283-314; Sperber, Jonathan: "Commentary on Christians and Anti-Semitism", en *Central*

ámbitos católicos, la conversión de los judíos se consideraba imposible: «es moralmente imposible convertir en verdaderos europeos a estos israelitas, que son muy firmes en el espíritu de su religión que es también su espíritu nacional», se afirmaba en *La Civiltà Cattolica* en 1858.¹³⁶

Pero, por otro lado, si finalmente decidiéramos acogernos a la idea de que, efectivamente, lo que diferencia al antijudaísmo del antisemitismo es la diferente respuesta a la pregunta “¿quién es judío?”; es decir, que el antisemitismo es una forma de racismo tal y como lo define Fredrickson —no estrictamente basado en la noción de “raza”, no dependiente de las teorías “raciales” de finales del XIX y principios del XX—, tampoco podríamos considerar que el antisemitismo sea un fenómeno estrictamente limitado al periodo que va desde mediados del XIX a mediados del XX. Como decíamos al principio de este epígrafe: «estaríamos ante una forma de racismo en el caso de que se considerara que cada judío, por el hecho de poder ser identificado como tal por su genealogía, *debe* poseer unas características etno-culturales determinadas —*debe* ser de tal o cuál forma—. Y estaríamos ante una forma de antisemitismo si a esas características etno-culturales, concebidas como hereditarias, “naturales”, se les atribuye, además, un carácter negativo y amenazante».

Por lo tanto, deberíamos considerar antisemitas los Estatutos de Limpieza de Sangre, y el discurso utilizado para su legitimación —que es precisamente lo que hace Riandiere La Roche¹³⁷—. Deberíamos igualmente considerar antisemita el trato dispensado a los “chuetas” —descendientes de conversos— mallorquines, quienes hasta

European History, vol. 27, nº 3 (septiembre de 1994), pp. 349-353.. Sobre este mismo tema véase también Hellwing, Isak Arie: *Der konfessionelle Antisemitismus im 19. Jahrhundert in Österreich*, Viena, Herder, 1972; Hoppenbrouwers, Frans: "The Principal victim: Catholic antisemitism and the Holocaust in Central Europe", en *Religion, State & Society*, vol. 32, nº 1 (marzo de 2004), pp. 37-51.

Véase igualmente la selección de textos antisemitas católicos recogida en Perry y Schweitzer: *Antisemitic myths*, pp. 65-74.

En el caso de España, el papel de la prensa y los autores católicos en la popularización de las ideas antisemitas es esencial. Véase Álvarez Chillida: *El antisemitismo en España*. En muchas de esas obras se manejaban incluso concepciones raciales, a pesar de la supuesta incompatibilidad de esto con el universalismo católico. Para los casos de autores católicos que hacen uso de la terminología racista ver, por ejemplo, también en el libro de Álvarez Chillida, los casos de Sabino Arana (pp. 136-137), de Sofia Casanova (p. 285), Ramiro de Maeztu (pp. 369-371), Vallejo Nájera (pp. 373-377), Eugenio Montes (p. 378), José A. Primo de Rivera (pp. 378-379). También podemos ver esta tendencia en el periódico carlista *El Siglo Futuro*. Véase Blinkhorn, Martin: *Carlismo y contrarrevolución en España, 1931-1939*, Barcelona, Crítica, 1979, pp. 235, 237-238, 253-258.

¹³⁶ *La Civiltà Cattolica*, serie III, nº 10, pp. 273-277, cit. en Perry y Schweitzer: *Antisemitic myths*, p. 67.

¹³⁷ Véase más arriba, p. 180-182.

finales del siglo XVIII eran víctimas de segregación y discriminación institucionalizada —la popular dura más, al menos hasta el siglo XX, según Álvarez Chillida¹³⁸— por razón de su origen converso.¹³⁹ Y lo mismo cabría decir de una serie de prácticas discriminatorias de principios del XIX contra los conversos en instituciones como la sociedad *Christlich-deutsche Tischgesellschaft* o la Dieta de la Baja Austria.¹⁴⁰

Así, por todo lo dicho, se puede concluir que si siguiéramos una definición de antisemitismo como racismo —entendido de manera amplia— llegaríamos a la conclusión de que, por un lado, muchos de los que protagonizaron las campañas más visceralmente antijudías del siglo XIX y XX no eran antisemitas, estrictamente hablando; y que, a la vez, el antisemitismo no es un fenómeno estrictamente restringido a los siglos XIX y XX. Tendríamos un antisemitismo restringido a una serie de personas, una serie de políticas y obras literarias muy limitadas, pero cuya existencia cabría encontrar en un periodo de tiempo muy amplio, desde, al menos, el siglo XV. El antisemitismo, por tanto, no surgiría a la misma vez en todos sitios: surgiría dependiendo de un contexto socio-político concreto, aquél que propiciaría el surgimiento de concepciones genealógicas de la pertenencia al judaísmo: procesos de conversión masiva o la emancipación de los judíos. Una vez aparecido el antisemitismo, éste conviviría con el antijudaísmo, ambos se mezclarían, confundiéndose, o competirían por el apoyo social. Pero también colaborarían, legitimándose mutuamente.

Sin embargo, muchos autores han problematizado la relación entre racismo y antisemitismo, y un buen número de ellos se han negado a ver en el antisemitismo una forma de racismo. Esto, evidentemente, depende en buena medida de la concepción del racismo que cada uno de ellos tiene: casi exclusivamente como un racismo entendido de forma restringida —existencia de la noción de “raza”, relación jerárquica entre las “razas”, y pretensiones de científicidad—.

¹³⁸ Álvarez Chillida: *El antisemitismo en España*, pp. 78-83.

¹³⁹ Es interesante que en 1770, cuando un grupo de “chuetas” pidió al Consejo Real que se acabara con la segregación y la discriminación que sufrían, la Audiencia de Malloca aduciera que, para mantener el estado de segregación y discriminación, a falta de apoyo legal, era pertinente mantener la legislación antijudía de los siglos XIII y XIV, si, en palabras de Tamar Herzog, «el judaísmo se interpretaba como una categoría que definía la ascendencia y no la creencia religiosa». Véase sobre este tema Herzog, Tamar: *Vecinos y extranjeros: hacerse español en la Edad Moderna*, Madrid, Alianza Editorial, 2006, pp. 183-189.

¹⁴⁰ Véase más abajo, nota 147.

Léon Poliakov, como vimos, consideraba que el antisemitismo era un fenómeno secular existente desde la Antigüedad. Los cambios sufridos por este fenómeno no afectarían a su naturaleza en lo fundamental. Entre esos cambios, la introducción del racismo, aunque importante, no sería más que una nueva forma de legitimar el mismo odio secular: «Vemos —dice Poliakov— cómo con ciertas vacilaciones se abandona el motivo religioso a favor de un argumento avalado por el prestigio de la ciencia, para justificar de forma razonable el desprecio hacia los judíos».¹⁴¹ Así, dice, Poliakov, «se ha pretendido que se trataba de un conflicto racial, pero el hecho de que aparezca una raza judía en la imaginación de los contemporáneos implica que había existido una casta teológicamente rechazada.»¹⁴²

Sin embargo, la introducción del racismo, según Poliakov, lo que sí hizo fue empeorar la situación de los judíos: «La sustitución de los motivos religiosos del antisemitismo por motivos raciales tuvo grandes consecuencias para los judíos; su imagen se tiñó de colores todavía más siniestros. Para sus detractores esta abyección tendía a convertirse en irremediable (...): ni la mejor voluntad, ni la sumisión, ni la gracia o el agua bautismal podían cambiar la situación.»¹⁴³ Pero, como se ve, esas «graves consecuencias» son producto, a su vez, de la consecuencia del cambio de una definición teológica del judaísmo a una definición genealógica. Por tanto, para los judíos que no se convertían, que no se asimilaban, que no se integraban, el cambio no fue tal.

Sin embargo, para Poliakov, esa introducción del racismo no se realizó, como otros autores han postulado, a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Venía de antes: de la política de Limpieza de Sangre en España, que Poliakov llama «racismo ibérico».¹⁴⁴

Por otro lado, y avanzando más en el tiempo, Poliakov cita el caso de Pierre-Louis Lacretelle, que, en 1775, hablaba de «este pueblo que parece haber nacido para el envilecimiento, el infortunio y la astucia (...). De hecho son una nación aparte, una nación degenerada a la que le están velados la gloria, el honor y todo aquello que halaga el corazón de los hombres... Pero ¿es culpa del hombre o sólo de las circunstancias?».

¹⁴¹ Poliakov: *Historia del antisemitismo. El siglo de las luces*, p. 144.

¹⁴² Idem: *Historia del antisemitismo. La emancipación y la reacción racista*, p. 232.

¹⁴³ Idem: *Historia del antisemitismo. El siglo de las luces*, p. 144.

¹⁴⁴ Idem: *Histoire de l'antisémitisme, 1. L'âge de la foi*, p. 185.

Lo importante de este texto es que el autor critica la opinión de aquellos que sostenían que las características “negativas” de los judíos dependían de su “naturaleza”: «Ante nosotros no es necesario refutar esa opinión bárbara e insensata concebida por mentes que se complacen en la sospecha del mal según la cual los vicios que acabamos de enumerar están inscritos en la misma naturaleza de los judíos, y que éstos son indisociables de sus costumbres, de sus ideas, incluso de su religión...»¹⁴⁵ Así, este texto sería un testimonio indirecto de que las concepciones racistas ya estaban presentes a finales del XVIII.¹⁴⁶

Otro ejemplo que pone Poliakov de cómo era posible discriminar a los judíos en función de su ascendencia, y no de sus creencias, mucho antes de que las teorías raciales se extendieran por Europa, es cómo la sociedad *Christlich-deutsche Tischgesellschaft* (fundada en 1811) prohibía la admisión a los descendientes de los judíos, independientemente de su pertenencia religiosa.¹⁴⁷

Avanzando más en el tiempo, Poliakov llega a hablar de la existencia de un «sincretismo teológico-racista». Ese «sincretismo teológico-racista» se filtra a multitud de publicaciones católicas: lo encuentra Poliakov en Édouard Drumont y en periódicos como *La Croix*, que, por ejemplo, afirmaba cosas como esta: «“al margen de toda idea religiosa” sería absurdo pensar que un judío pudiera volverse francés.»¹⁴⁸

Jacob Katz, por su parte, ha sido uno de los autores que más ha apostado por la continuidad esencial de la imagen negativa de los judíos y del judaísmo desde, al menos, la Ilustración. En consecuencia, para Katz, la introducción del racismo no

¹⁴⁵ *Plaidoyer pour Moïse May, Godechaux et Abraham Levy, Juif de Metz, contre l'hôtel de ville de Thionville et le corps des marchands de cette ville*; cit. en Idem: *Historia del antisemitismo. El siglo de las luces*, pp. 149-150.

¹⁴⁶ Recuérdese también lo que decíamos en el capítulo 1 sobre Johann David Michaelis siguiendo a Johathan Hess. Véase Hess: "Sugar Island Jews? Jewish colonialism and the rhetoric of «civic improvement» in Eighteenth-century Germany"; Hess: "Johann David Michaelis and the colonial imaginary".

¹⁴⁷ Poliakov: *Historia del antisemitismo. La emancipación y la reacción racista*, p. 81. En este mismo sentido, William D. Godsey ha mostrado cómo en 1808 uno de los Estamentos de la Dieta de la Baja Austria [*Lower Austrian diet*] aprobó un estatuto —que se mantuvo en vigor hasta 1827— prohibiendo la admisión como miembros de los judíos y los descendientes de judíos hasta el tercer grado —por vía materna y paterna—, independientemente de su confesión. Esto, según Godsey, se produjo como una reacción contra la progresiva asimilación —mediante la conversión, los matrimonios mixtos, etc.— de los descendientes de judíos en la alta sociedad. Godsey, William D.: "Nation, government, and «anti-Semitism» in early nineteenth-century Austria", en *The Historical Journal*, vol. 51, nº 1 (marzo de 2008), pp. 49-85.

¹⁴⁸ Poliakov: *Historia del antisemitismo. La Europa suicida*, p. 60. Poliakov cita un artículo de *La Croix* de 6 de noviembre de 1894.

supone un cambio sustancial. Efectivamente, para Katz, la introducción del racismo es más una estrategia de imagen adoptada por los antisemitas que algo fundamental: el racismo no es lo que dio forma al antisemitismo, sino que vino unirse a él para darle una apariencia de cientificidad.

Para apoyar esta idea, Katz pone una serie de ejemplos: el antisemita húngaro Istoczy, que, por ejemplo, en el congreso antisemita de Dresde (1882) manifestó con toda claridad esta confusión, esta mezcla de conceptos religiosos y raciales empleados en el discurso antisemita del finales del XIX: «Más y más el judaísmo socava la religión cristiana que se ha convertido en la raza-religión de las naciones arias europeas.»¹⁴⁹ Esta convivencia entre las nociones cristianas y seculares basadas exclusivamente en las ideas racistas no se produjo sin conflicto dentro del movimiento antisemita.

Por un lado —siempre siguiendo a Katz—, estaban aquellos que defendían la idea de que Europa debía dejar de estar definida por la identificación con una religión. Se trataba de los que se habían alejado de ella y contemplaban la “cuestión judía” desde una perspectiva completamente secularizada basada en la idea de “raza”. Para esos, la referencia a nociones religiosas suponía un atraso inaceptable. Por otro lado, estaban los que seguían apegados a las concepciones religiosas. Esta divergencia de puntos de vista impidió que surgiera un movimiento antisemita unificado europeo, ya que no se consiguió poner de acuerdo estas dos formas de contemplar la cuestión. La lucha entre estos dos puntos de vista fue lo que presidió el segundo congreso internacional antisemita celebrado en Chemnitz, Alemania, en abril de 1883.¹⁵⁰

La misma fractura se encuentra dentro del antisemitismo francés. Se ve, según Katz, en el escaso éxito de publicaciones como *L'Antisémitique*, que optaba por un antisemitismo alejado de las concepciones cristianas y que no dudaba en utilizar fragmentos y personajes del Antiguo Testamento para extrapolar a partir de ellos la supuesta inmoralidad innata de la religión judía y, por extensión, de los judíos.¹⁵¹ Esta forma de proceder, evidentemente, no era muy del gusto de los grupos católicos que habían adoptado también un discurso antisemita. Para estos grupos ese tipo de argumentaciones resultaban intolerables y preferían seguir utilizando los viejos argumentos del antijudaísmo cristiano, uniéndole las nuevas visiones conspirativas que

¹⁴⁹ Katz: *From prejudice to destruction*, p. 279.

¹⁵⁰ Ibid., p. 280.

¹⁵¹ Ibid., p. 293.

acusaban al judaísmo de ser la “mano oculta” tras las revoluciones, el liberalismo, la masonería, el socialismo, etc.

En definitiva, para Katz, los antisemitas no esperaron a los aportes de la pseudociencia racista, sino que utilizaron las nociones aportadas por ésta para tratar de legitimar sus posiciones. Cada autor dio el uso que quiso a las nociones sobre «la raza», incluso entrando en entera contradicción con las teorías de otros autores:

Prácticamente el único punto en el que todos los teóricos antisemitas estaban de acuerdo era en que las cualidades raciales de los judíos eran de una naturaleza manifiestamente negativa. Desde el momento en el que esa caracterización era parte esencial de la tradición antijudía antes de la emergencia de la teoría de las razas, es esa tradición, y no la noción de raza *per se*, lo que debe considerarse el factor determinante en la discriminación racial contra los judíos. (...) Lejos de haber originado el antisemitismo, el concepto de raza más bien recibió su propia connotación negativa al ser asociado con aquél.¹⁵²

Es decir: primero vino el antisemitismo, después la teoría de las razas fue utilizada para darle una legitimidad «científica» a los argumentos esgrimidos por aquél:

Fue la imagen del judío heredada del cristianismo lo que determinó la secular percepción del judío. La diferencia era que a nivel cognitivo esta percepción debía apoyarse por la razón derivada de los sistemas de pensamiento recientemente desarrollados. Fue este carácter compuesto del antisemitismo moderno —una imagen absolutamente arcaica cubierta con una capa de justificaciones— lo que hizo de él un fenómeno tan irracional, inaccesible a la argumentación lógica.¹⁵³

En un artículo posterior Katz profundizará en la idea de que no existe una relación de necesidad entre antisemitismo y racismo.¹⁵⁴ Para mostrar que la idea de que los judíos son una “raza” diferente no era privativa de los antisemitas, Katz cuenta la anécdota de la visita (1933) del líder sionista Arthur Ruppin al teórico racista nazi Hans Günther.¹⁵⁵ Durante la conversación que ambos mantuvieron, los dos estuvieron de acuerdo en clasificar a los judíos como una raza diferente, aunque no inferior. Este ejemplo, probaría que el pensamiento racial no tenía por qué conllevar una consecuencia destructiva hacia los judíos. Günther lo que decía es que, puesto que eran

¹⁵² Ibid., pp. 310-311.

¹⁵³ Ibid., p. 320.

¹⁵⁴ Idem: "Misreadings of Anti-Semitism".

¹⁵⁵ Sobre esto véase también Morris-Reich: "Arthur Ruppin's Concept of Race".

diferentes, y la raza nórdica debía ser preservada, había que evitar la mezcla, y nada mejor para evitarla que la separación total. Por eso Günther veía en el sionismo una buena solución.

Y al contrario, dice Katz: se podía tener una tendencia antisemita sin necesariamente hacer uso del concepto de “raza” o de las teorías racistas. Es el caso de Paul de Lagarde, al que ya hemos citado. El ejemplo de Lagarde muestra, según Katz, que «el antisemitismo, incluso en su versión más radical —que lleva a la misma negación de la existencia judía— podía desarrollarse sin el apoyo del racismo».

Desde el momento en que, dice Katz, la teoría racial «dejó sitio para toda clase de variaciones», debe haber otro factor que explique las terribles consecuencias que esa teoría tuvo para los judíos. Ese otro factor se sitúa, según Katz, en la vinculación de la creencia en los vicios y males de los judíos con la idea de que éstos son hereditarios y responden a un carácter racial. Y sitúa el comienzo de esa vinculación en los años 50 del siglo XIX con la obra de Ernest Renan. Katz afirma que Renan, a partir de la diferencia entre arios y semitas, atribuyó todas las características buenas y deseables a los arios y las malas e indeseables a los semitas. Esas características que Renan atribuía a los semitas eran las mismas que desde mucho antes se habían atribuido a los judíos —por Voltaire por ejemplo—. Voltaire y los que le seguían en esto afirmaban conocer el carácter judío a través del estudio de la Biblia y las leyes judías. A las características tradicionales atribuidas a los judíos —insensibilidad moral, avaricia, xenofobia— los deístas e ilustrados como Voltaire atribuyeron otras nuevas: superstición, irracionalidad, falta de sociabilidad y productividad cultural. Según Katz, a esta serie de características Renan le atribuyó un carácter racial, común a todos los semitas, y añade: «sabiendo, por supuesto, que el único ejemplo relevante era el de los judíos.»¹⁵⁶

En definitiva, en este artículo Katz reafirma lo que ya apuntaba en *From prejudice to destruction*, a saber: «que la noción de raza, lejos de ser la causa del antisemitismo, sólo adquirió su fuerza como arma política a través de su contacto con una ya existente tradición antisemita.»

¹⁵⁶ Hay que anotar que en esto Katz se equivoca. Olvida que los trabajos de Renan sobre los pueblos “semitas” no estaban exclusivamente dedicados a los judíos, sino que también trataban de los árabes, y que para él el islam era lo «semítico por excelencia». Véase Renan: *De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation*, esp. p. 27.

El antisemitismo es, para Katz, una mezcla de muchas aportaciones, y, además, transversal a diferentes ideologías políticas. El hecho trascendental para la aparición del antisemitismo moderno es la emancipación, el que ésta se hiciera con la premisa de que los judíos iban a terminar mezclándose con el resto de la sociedad y a desaparecer. Esto, hasta cierto punto, fue así. Los judíos se asimilaron en su mayoría en las sociedades a las que pertenecían, pero al derribarse unas murallas, se levantaron otras: aquellos que no estaban a favor de esa igualdad trataron de legitimar la discriminación y la separación a través de nuevos argumentos. Y es aquí donde entra la teoría de las razas: es la que sirvió para legitimar el rechazo a los judíos en un contexto laico. La teoría de las razas sirvió para dar a ese discurso un barniz de “ciencia”, pero los argumentos y las razones para el rechazo no surgían de esa teoría, sino del rechazo previo.

Así pues, lo importante en el antisemitismo sería, más allá de cómo se conciba al judaísmo —si como una religión, una nación, una raza o una etnia—, qué características se le atribuyen, cómo se construye esa imagen del judaísmo como amenaza. Y en la construcción de esa imagen de amenaza lo más corriente sería hacer uso de cuantas referencias sean posibles con tal de ganar aceptación social. Así, Peter Pulzer sostiene que:

Mientras todavía puede tener sentido distinguir analíticamente entre el contenido religioso, económico, nacionalista y racista del antisemitismo, es evidente que en la agitación del día a día, cuanto más eclécticas eran las invocaciones, más exitosas, creando un antisemitismo “sincrético”, simplemente porque las invocaciones efectivas eran diseñadas para evocar respuestas emocionales más que racionales. Pasado el tiempo, más aún después de la I Guerra Mundial que antes, elementos nacionalistas e incluso racistas se introdujeron en el discurso religioso, mientras alusiones al tradicional resentimiento siguieron siendo parte de la retórica racista.¹⁵⁷

Partiendo de la idea de que lo esencial en el antisemitismo es —más allá de las referencias teóricas o del lenguaje utilizado— la imagen final que de los judíos se construye, Brian Klug ha defendido que el antisemitismo sería «la hostilidad hacia los judíos en tanto que “judíos”». Entre comillas, porque las comillas dan cuenta de que en realidad no se siente hostilidad hacia judíos reales, sino que esa hostilidad está basada en una imagen construida, estereotipadamente negativa, de los judíos:

¹⁵⁷ Pulzer: "Third thoughts on German and Austrian antisemitism".

Porque el “judío” hacia el que el antisemita siente hostilidad no es un judío *real* en absoluto. Pensar que los judíos son realmente “judíos” es precisamente la base del antisemitismo.¹⁵⁸

Así, en la interpretación de Klug no cabría una diferencia entre antijudaísmo y antisemitismo. El cambio en la definición de “judío” —considerar que uno es judío por nacimiento y no, o no sólo, por creencias— no implicaría que la forma de rechazo cambia: se seguiría rechazando a los judíos en tanto que “judíos”. Por lo tanto, lo verdaderamente importante en el antisemitismo, lo que lo distinguiría, sería la forma en la que construye su imagen de los judíos como “judíos”, y no tanto su respuesta a la pregunta “¿quién es judío?”. En tal caso, y volviendo al tema que tratábamos en el anterior epígrafe, la visión de Klug nos acercaría de nuevo a una concepción del antisemitismo como fenómeno “eterno”, puesto que es posible encontrar a lo largo de toda la historia de la relación entre judíos y no judíos una imagen de los judíos como “judíos”.

Concluyendo diremos que, desde los primeros trabajos de Poliakov, la relación entre racismo y antisemitismo, más que darse por sentada, se ha problematizado, y, al menos desde los años 80, la postura que niega el que sea el racismo lo determinante en el surgimiento del antisemitismo se ha convertido en la postura dominante en los estudios sobre el tema,¹⁵⁹ a pesar de que algunos todavía continúan manteniendo que la introducción del racismo es lo que hace al antisemitismo diferente del antijudaísmo.¹⁶⁰ Sin embargo, esta negación de que el racismo sea una condición *sine qua non* para la existencia de antisemitismo depende, como hemos visto de la propia concepción que se tenga del racismo.

Sea el antisemitismo una forma de racismo o no, sea el racismo una cosa u otra, la pregunta “¿qué es el antisemitismo?” sigue abierta; como sigue abierta la cuestión de si es preciso diferenciar entre antijudaísmo y antisemitismo, y, en caso afirmativo, en qué consistiría esa diferencia.

¹⁵⁸ Klug: “The collective Jew: Israel and the new antisemitism”. *Cursiva en el original.*

¹⁵⁹ Véase Langmuir: *Toward a definition of antisemitism*, pp. 311-314; Levy: *Antisemitism in the modern world*, pp. 4-5; Lindemann: *Esau's tears*, pp. 95-96; Marrus: “The theory and practice of antisemitism”; Pulzer: “Third thoughts on German and Austrian antisemitism”; Volkov: *Germans, Jews, and Antisemites*, pp. 75-77.

¹⁶⁰ Díaz-Mas y Puente: *Judaísmo e Islam*, pp. 367-368, 381; Taguieff: *La nueva judeofobia*, p. 32.

Conclusión a la primera parte

A lo largo de esta primera parte hemos expuesto cuál es el estado de la cuestión en lo que a las definiciones de antisemitismo e islamofobia se refiere. El objetivo ha sido mostrar la complejidad de ambos debates y lo abiertos que siguen estando. Lejos de hallarnos ante definiciones aceptadas y cerradas, nos encontramos ante debates en los que cada autor defiende concepciones diferentes de ambos fenómenos. Inevitablemente, en ambos debates el desacuerdo en torno a las definiciones implica un desacuerdo en cuanto a la periodización histórica que se les atribuye, puesto que definirlos conlleva situarlos en el tiempo. Evidentemente, el debate en torno a la islamofobia está mucho menos desarrollado que el debate en torno al antisemitismo. Ni siquiera se puede decir que exista realmente un debate en torno a la periodización histórica de la islamofobia, cosa que sí existe en el caso del antisemitismo. En el caso de la islamofobia, ni siquiera existe hasta la fecha un intento de escribir su historia. El debate todavía se encuentra en sus inicios y se centra en determinar si existe algo que efectivamente puede recibir el nombre de islamofobia y, de ser así, cómo definirla. Pero, como decimos, la definición que se dé de ella implicará una u otra periodización histórica. En concreto, en ambos casos, en el antisemitismo y en la islamofobia, es su relación con el racismo o el “nuevo racismo” la cuestión que más implicaciones tiene a la hora de determinar a qué periodo histórico pertenecen ambos fenómenos.

Ese debate en torno a las definiciones ha condicionado también los primeros intentos de comparación entre el antisemitismo y la islamofobia. La comparación entre ambos se ha considerado procedente o no dependiendo de qué concepción de ambos fenómenos se tenía. Sin embargo, en esas primeras aproximaciones, las concepciones que del antisemitismo y la islamofobia se manejaban eran, cuando menos, discutibles, algo que el debate existente en torno al significado de ambos términos ha mostrado.

En primer lugar, en el caso de la islamofobia, hemos visto que, si entendemos por islamofobia una forma de miedo y hostilidad hacia el islam como religión, como civilización o como “esencia encarnada” en una serie de imperios, reinos o grupos armados, tendríamos que concluir que la islamofobia es algo que ha existido desde la Alta Edad Media. No es que esa haya sido *la* visión que del islam se ha tenido en Europa desde la Alta Edad Media, sino que ha sido una de las visiones presentes desde esa época. Es posible identificar su presencia en determinados momentos de ese largo periodo: durante las Cruzadas, ante el avance otomano, en algunos momentos del periodo colonial, etc. Esa visión fóbica del islam ha convivido con otras visiones, en competencia con ellas, y sólo determinados contextos han favorecido su preeminencia con respecto a ellas, aunque es cierto que resulta difícil medir esta preeminencia o el grado de hegemonía que verdaderamente esta visión habría tenido en esos momentos. Pero, en todo caso, podríamos concluir que si por islamofobia entendemos una visión fóbica del islam, ésta habría sido una de las visiones que del islam se han tenido desde hace siglos.

Sin embargo, aun cuando el término islamofobia se utilizó por primera vez para referirse a una disposición hostil con respecto al islam, en los últimos años se ha popularizado para referirse, en principio, a algo diferente: el rechazo hacia la población musulmana residente en Europa. Es por esta razón que autores como Fred Halliday consideraban que el término islamofobia no era adecuado para este tipo de actitud. Efectivamente, el hecho de que otros autores como Tariq Modood, aun cuando utilizan el término, consideren que es más una forma de racismo o “nuevo racismo” que una forma de hostilidad hacia el islam, evidenciaría que el término islamofobia no sería muy apropiado para referirse a ese fenómeno. Si es “nuevo racismo”, ¿por qué no hablar simplemente de “nuevo racismo”? ¿Qué necesidad hay de otro término? ¿Es la islamofobia un rechazo provocado por el miedo al islam o es un rechazo basado en el rechazo hacia la diferencia etno-cultural percibida en los musulmanes? ¿Qué papel juega el islam en ese rechazo? Y si no juega ninguno, ¿por qué hablar de islamofobia? Y si juega alguno, ¿cuál es? En cualquier caso, si entendiéramos la islamofobia como el rechazo hacia la población musulmana residente en Europa, habría que entender que la islamofobia es algo relativamente nuevo, que habría que situar entre los años 50 y nuestros días.

Pero también es cierto que antes de los años 50 del siglo XX existió población musulmana residente en Europa en Estados no musulmanes: la población mudéjar en los reinos de la Península Ibérica, por ejemplo. En este caso ¿el rechazo hacia esa población también era islamofobia? ¿Pero en qué sentido el rechazo hacia esa población era racismo o “nuevo racismo”? ¿Se podía rechazar a esa población sin que tal rechazo implicara racismo o “nuevo racismo”? Y si se podía, ¿entonces cómo llamar a ese tipo de rechazo? Está claro que, si consideramos que la islamofobia es una forma de racismo o “nuevo racismo” entonces este tipo de rechazo requeriría otro nombre.

Esto nos lleva a preguntar: ¿puede existir un discurso fóbico sobre el islam que no implique racismo o “nuevo racismo”? Es decir, si consideramos que la islamofobia es una forma de racismo o “nuevo racismo”, entonces, ¿qué término utilizar cuando se trata de un discurso fóbico exclusivamente sobre el islam y no sobre los musulmanes o sobre su presencia en Europa? Y es que, en principio, mientras la islamofobia entendida como una imagen fóbica del islam podría manejarse sin hablar para nada de musulmanes, podría ser sostenida en lugares donde no existe una población musulmana y por personas que nunca han tenido contacto con un musulmán, la islamofobia entendida como racismo o “nuevo racismo”, en principio,¹ sólo existiría allí donde es necesario legitimar la desigualdad de la población musulmana a partir de su identificación como musulmanes. Su existencia podría identificarse también a lo largo de un extenso periodo de tiempo —desde la existencia de minorías mudéjares en la Península Ibérica, por ejemplo, hasta la actualidad—. Pero ¿es igual defender la desigualdad en una sociedad del Antiguo Régimen que en una sociedad moderna que defiende la igualdad jurídica de todos los ciudadanos con independencia de sus creencias religiosas o su origen étnico? ¿Ambos fenómenos pueden recibir el mismo nombre?

Pero, sea como sea —ya encontremos esa legitimación de la desigualdad en una sociedad premoderna o en una sociedad moderna—, lo que nos interesa por ahora es: ¿se basaría esa legitimación de la desigualdad del Otro en el miedo al islam? ¿O estaría basada en el rechazo hacia la diferencia etno-cultural percibida en los musulmanes?

¹ ¿Sería posible encontrar una islamofobia sin musulmanes al igual que se ha identificado la existencia de un antisemitismo sin judíos? ¿Pero este antisemitismo sin judíos está destinado a legitimar la desigualdad o a legitimar el rechazo? ¿Qué necesidad existe de legitimar la desigualdad cuando no existe población que se vea afectada por ella? En cambio, el antisemitismo sí puede ser utilizado para legitimar el rechazo, por ejemplo, hacia ideas que se consideran “judías”, y, por lo tanto, puede funcionar totalmente al margen de la existencia de población judía ¿pero podría considerarse esto racismo? ¿Encontramos algo semejante en la islamofobia?

¿Por qué el término islamofobia sería el adecuado para llamar a este tipo de racismo o “nuevo racismo”? ¿Qué lugar ocupa el miedo al islam en ese tipo de discurso?

En el caso del antisemitismo nos encontraríamos ante dilemas semejantes. Por un lado, podríamos considerar que ha existido antisemitismo desde hace, al menos, 2000 años. Incluso hay quien ha considerado que su longevidad es mayor y que ha existido antisemitismo en todas las ocasiones en las que los judíos han entrado en contacto con otros pueblos. Pero esto depende, como sabemos, de qué entendamos por antisemitismo. Si la “animadversión hacia los judíos” es antisemitismo, entonces, seguramente es posible adjudicar al fenómeno un carácter milenario. Sin embargo, si consideramos que el antisemitismo es algo diferente del antijudaísmo y que lo que diferencia a ambos es la introducción del racismo, entonces habría que situar al fenómeno en un periodo histórico diferente. Sin embargo, aún considerando que, efectivamente, el racismo es lo que diferencia al antisemitismo del antijudaísmo, tampoco estaría del todo claro el periodo histórico en el que cabría situarlo, porque esto dependería también de qué se entiende por racismo.

Hemos visto en el capítulo 5 que la cuestión no está nada clara. Como en el caso de la islamofobia, el origen del desacuerdo se encuentra en que qué se entiende por antisemitismo depende de qué relación se establezca entre éste y el racismo, lo que, a su vez, depende de qué se entiende por racismo; y, finalmente, de todo ello depende qué periodización histórica se dé al fenómeno. En resumen, en buena medida el debate remite a la clásica diferenciación entre antijudaísmo y antisemitismo y dónde situar los límites entre uno y el otro. Es aquí donde el racismo parece adquirir importancia porque, según algunos autores, es precisamente el racismo lo que marca la diferencia. Sin embargo, hemos visto también que otros autores ponen importantes objeciones a esta idea y consideran que no es el racismo lo que marca la diferencia. Y es que ¿por qué el racismo significaría una diferencia?

La introducción del racismo implicaría que el antisemitismo se dirigiría *también* contra una población que ya no era religiosamente judía. Para los judíos ortodoxos, para los judíos que no se asimilaban, ese cambio, supuestamente tan importante, no significaba nada: los antijudíos los rechazarían tanto como los antisemitas. Pero, de cualquier forma, se supone que el antisemitismo sería algo peor que el antijudaísmo porque no dejaría salida alguna a los judíos: ni siquiera la conversión los salvaría, pero ¿de qué no los salvaría? ¿De la segregación, de la discriminación, de la expulsión o del

exterminio? Si estamos hablando de segregación, discriminación o de expulsión, está claro que el antijudaísmo manejó y aplicó todas esas medidas contra los judíos, ¿es que acaso es menos grave aplicarlas contra los judíos que hacer que por ellas se vea afectada población que ya no es religiosamente judía? En ocasiones parecería que lo grave del antisemitismo es que se aplicara contra una población que ya no era judía: por ejemplo, algunos antisemitas cristianos alemanes podían escandalizarse porque las medidas antisemitas se aplicaran también contra la población cristiana de origen judío, mientras no les preocupaba en absoluto lo que se hacía con los judíos judíos.² Habrá quien considere que esa actitud los convertía en antijudíos, pero no en antisemitas. Pero lo cierto es que el producto final era igualmente terrible —solo que afectaba a un número menor de personas—.

Así que, si el antijudaísmo y el antisemitismo manejaban ambos la segregación, la discriminación y la expulsión como medidas a emplear contra los judíos, ¿qué los diferenciaba? Hay que recordar que también desde un punto de vista antijudío se legitimaron matanzas de judíos, como en el caso de los pogromos del siglo XIV en la Península Ibérica o en la Rusia de finales del XIX y principios del XX. Sin embargo, parece que la diferencia con el antisemitismo estribaría en que éste conllevaría implícitamente el exterminio programado de todos los judíos.

Efectivamente, en ocasiones, cuando se maneja esta diferenciación entre antijudaísmo y antisemitismo, lo que se tiene en mente es que el antisemitismo, a diferencia del antijudaísmo, lleva directamente al Holocausto. Esta, sin embargo, es una idea que se deriva de juzgar el fenómeno del antisemitismo a partir del Holocausto. Se considera, según este punto de vista, que el fin lógico y necesario del antisemitismo era el Holocausto: puesto que “el judío” nunca puede dejar de serlo, acabar con el judío significa acabar con él físicamente. Por el contrario, para el antijudaísmo acabar con “el judío” significaría convertirlo. ¿Significa esto que todo antisemitismo necesariamente lleva al Holocausto? ¿Debemos esperar que, puesto que en la actualidad hay antisemitismo, habrá ineluctablemente un nuevo Holocausto en un futuro cercano? ¿Existe acaso una relación de necesidad entre antisemitismo y exterminio de los judíos?

² Véase, por ejemplo, Evans: *The Third Reich in power. How the nazis won over the hearts and minds of a nation*, pp. 228-229.

Y sin embargo, para llegar a ese exterminio, para que Adolf Hitler tuviera la vida que tuvo, para que el contexto de la Alemania de entreguerras fuera el que fue, para que el Partido Nazi se hiciera con el poder, para que la guerra se desarrollara como se desarrolló, etc. se produjeron muchos acontecimientos que, si hubieran sucedido de otra forma, quizás el final hubiera sido totalmente diferente. No hay nada que nos permita suponer que el Holocausto es consecuencia lógica y directa de una causa exclusiva: el antisemitismo. El Holocausto no habría sucedido sin el antisemitismo, pero tampoco hubiera sucedido si no se hubieran conjugado infinidad de otras causas. De la misma manera, el antisemitismo hubiera podido existir sin derivar en el exterminio de los judíos, como de hecho existió durante más de un siglo —más o menos, dependiendo de la concepción que del mismo tengamos del mismo— sin que el exterminio de los judíos fuera algo ni siquiera remotamente posible. Como dice Saul Friedländer, «el antisemitismo endémico de los pueblos europeos no fue la causa directa de la solución final, pero facilitó su ejecución.»³ A ello se refiere también Michael Marrus cuando dice que hizo falta un auténtico «colapso nacional» para que el antisemitismo fanático ganara la suficiente fuerza como para dar forma a un movimiento antisemita violento y que éste llegara al poder. Sin esas circunstancias, los antisemitas hubieran seguido siendo «voces en el desierto».⁴ Incluso así, incluso en medio de esas circunstancias “propicias”, el exterminio no fue la única solución propuesta por los antisemitas nazis y es muy probable que cualquiera de ellas se hubiera podido llevar a cabo igualmente, si las circunstancias y los personajes implicados hubieran sido otros. En tal caso, si tales “soluciones” se hubieran llevado a cabo exitosamente, ¿qué diferenciaría al antijudaísmo del antisemitismo?

En realidad, en principio, la única diferencia entre antijudaísmo y antisemitismo es la concepción que ambos tenían de los judíos: a quién consideraban judío. Discrepaban en la respuesta que daban a la pregunta “¿quién es judío?”; pero con respecto al “cómo son los judíos” y con respecto al “qué hacer con los judíos”, podían estar totalmente de acuerdo.

Y digo “en principio” por lo siguiente: se supone que, como vimos, el antisemitismo tendría una concepción genealógica de la pertenencia al judaísmo, a

³ Friedländer: *¿Por qué el holocausto?*, p. 192.

⁴ Marrus: “The theory and practice of anti-semitism”.

diferencia del antijudaísmo, que tendría una concepción religiosa. Sin embargo, vimos también que esto tenía sus contradicciones y que notables antisemitas consideraban que la población “aria” podía “judaizarse”, de la misma manera que algunos judíos podían llegar a “asimilarse” realmente. De la misma forma, consideraban tan peligroso el “espíritu judío” como al judío de carne y hueso —a veces incluso más— ¿En qué sentido entonces sería racista este antisemitismo? La única forma de entenderlo es comprender cómo se entendía entre el siglo XIX y principios del XX la relación entre la herencia biológica y la herencia cultural: ambas estaban totalmente mezcladas: la “raza” no era una categoría exclusivamente biológica, tenía que ver con la herencia cultural, con el “espíritu”, con el “carácter” de un pueblo. Esta confusión entre lo biológico y lo cultural es lo que se encuentra también en el llamado “nuevo racismo”. ¿Se podría decir, por lo tanto, que el antisemitismo es una forma de “nuevo racismo”? O, al revés, ¿se podría considerar, con Balibar, que el llamado “nuevo racismo” no es tan nuevo?

Sin embargo, en cualquier caso, percibir a un pueblo como diferente por su “espíritu”, por su “carácter”, por su “raza”, puede llevar a reacciones de rechazo basadas en su extrañeza, puede dar lugar a formas de “fundamentalismo étnico” incluso, pero el antisemitismo y la islamofobia no son formas de “fundamentalismo étnico”. Pueden conjugarse con él, pero son algo diferente, puesto que no están dirigidas contra toda diferencia etno-cultural, sino específicamente —y muchas veces exclusivamente— contra judíos o musulmanes. ¿Pero por qué? ¿Por qué específicamente contra esas poblaciones? La única respuesta es que el antisemitismo y la islamofobia no sólo manejan una visión del Otro como extraño, como ajeno a “nuestra comunidad” —como irremediablemente diferente, inferior incluso—, manejan también una imagen del Otro como amenaza. Si sólo manejaran una imagen del Otro como diferente y el rechazo se basara sólo el hecho de la diferencia —real o percibida—, el rechazo se dirigiría contra toda diferencia. Sin embargo, se dirigen específicamente —y en ocasiones exclusivamente— contra judíos y musulmanes, y esto sólo puede explicarse porque el antisemitismo y la islamofobia manejan la idea de que estas poblaciones, a diferencia del resto, son especialmente peligrosas, son una amenaza.

Veremos claramente esta necesidad de diferenciar dónde termina la construcción de una imagen del Otro como extraño y empieza una construcción de una imagen del Otro como amenaza con un ejemplo. En cierto lugar de su obra *¿Por qué el Holocausto?* Saul Friedländer afirma sobre las teorías raciales:

En efecto, dichas teorías ofrecen criterios de diferenciación absoluta entre grupos superiores y grupos inferiores, criterios que ningún razonamiento puede desbaratar puesto que se han establecido biológicamente: se puede cambiar de religión o de nacionalidad, pero no se puede cambiar la raza. La cualidad de la sangre, creada entre el *ingroup* y el *outgroup*, entre el alemán nórdico y ario y el judío semita, es una diferencia absoluta, una diferencia de esencia que, en cuanto se la identifique con el Bien y el Mal, llevará a la concepción de una guerra a muerte entre aquellos que quieren «salvar a la humanidad» y aquellos que quieren «esclavizarla y destruirla».⁵

Dejando a un lado la cuestión de qué lugar real ocupaba ese racismo al que se refiere Friedländer en el antisemitismo nazi —algo sobre lo que hablamos en el capítulo 5—, lo interesante aquí es constatar que ese racismo, por sí mismo, no implica esa «guerra a muerte» de la que habla el texto. Antes debe haber una identificación del Otro con el Mal. Pero esa identificación no se deriva directamente de la postulación de una diferencia insalvable entre “ellos” y “nosotros”. Lo vimos en su momento: las teorías raciales o la idea de que los judíos eran un pueblo esencialmente diferente del pueblo alemán y de cualquier otro pueblo de Europa, podía manejarse también por autores judíos y ello no implicaba, evidentemente, una hostilidad hacia el judaísmo o los judíos. Entonces, ¿cómo se efectúa la identificación de esa «diferencia de esencia» con el Mal? ¿Y cómo se legitima esa identificación? ¿A partir de qué bases se construye esa imagen? Uno puede considerar que lo que hace al otro pueblo diferente lo hace también peligroso. Pero esto, por sí mismo, no proviene directamente de la constatación de la diferencia, hay que dar un paso más: es necesario atribuir a las características que hacen del Otro diferente un carácter amenazante.

Esta es, a nuestro juicio, la clave: para que exista antisemitismo no basta con la postulación de una diferencia entre “ellos” y “nosotros”, ni siquiera basta con postular que esa diferencia es insalvable. El antisemitismo, además, postula que aquello que hace del judío un ser diferente lo hace también peligroso. Para el antisemitismo “el judío” no sólo es diferente, es también una amenaza de la que hay que defenderse a toda costa, pues es una amenaza para “nuestra” supervivencia.

A esta idea de la amenaza remite también la idea de la fobia en la islamofobia: sentimos miedo hacia aquello que nos amenaza, y en consecuencia también lo rechazamos. Manejaremos a partir de aquí la idea de que tanto islamofobia como

⁵ Friedländer: *¿Por qué el holocausto?*, p. 89.

antisemitismo son discursos esencialistas sobre el islam y el judaísmo que manejan una imagen de estos como amenaza, dejando de momento abiertas las cuestiones de la diferenciación entre antijudaísmo y antisemitismo, y la relación entre el rechazo hacia el islam y el rechazo hacia los musulmanes.

Al estudio de cómo se construye esa imagen de la amenaza dedicaremos la segunda parte. Veremos que en esa construcción y en la legitimación de esa imagen de la amenaza el recurso a los textos sagrados del islam y del judaísmo tendrá una importancia central y que, por lo tanto, esa imagen de la amenaza se construye sin necesidad alguna de remitirse a concepciones raciales. Esto nos permitirá dejar de lado la cuestión del racismo a la hora de definir ambos fenómenos.

Desde un punto de vista esencialista, puesto que judíos y musulmanes se identifican, en principio, por su religión, la imagen que de esta se construye determina la imagen que de judíos y musulmanes se tiene. Y en la construcción de esa imagen de la religión del Otro los textos sagrados juegan un papel fundamental: son las fuentes principales a partir de las que tal imagen se construye y legitima. El antisemitismo y la islamofobia siguen esta misma lógica, solo que ya no simplemente manejan una imagen esencialista de judaísmo e islam, manejan también una imagen amenazante, y será a partir de esa premisa como abordarán su interpretación de los textos sagrados de ambas religiones. Veremos que, incluso cuando el antisemitismo pretende que su concepción de los judíos no tiene nada que ver con la religión, sino que tiene que ver con el “carácter”, o con la “raza” judía, seguirá utilizando los textos sagrados del judaísmo para construir y legitimar la imagen amenazante de los judíos.

SEGUNDA PARTE
EL ORIGEN DEL MAL

Introducción

Los textos sagrados como prueba del Mal

Para evitar los problemas que plantea todo el debate en torno a la relación entre racismo y antisemitismo e islamofobia, y más aún los debates en torno a la existencia de un “nuevo racismo” y hasta qué punto es nuevo o no, partiremos de la idea de que tanto antisemitismo como islamofobia son discursos esencialistas¹ sobre el judaísmo y el islam, ya se designe con esos términos a religiones, a culturas, a civilizaciones, a grupos étnicos, etc. Es decir, ya se considere que el islam o el judaísmo son una religión, una cultura, una civilización, o una “raza”, ambos estarían definidos por una esencia con unas características claramente definidas, y esta esencia los convertiría a ambos en una amenaza. Por lo tanto, antisemitismo e islamofobia son discursos esencialistas, pero no sólo eso; además postulan que esa esencia del islam y el judaísmo hace que ambos se conviertan en una amenaza para “nosotros”.

De esta forma escapamos —por decirlo de alguna forma— de las discusiones terminológicas en torno al racismo y el nuevo racismo, puesto que ambos, al final son esencialismos. La concepción de la cultura que maneja el “culturalismo” o el nuevo racismo es tan ahistórica, es tan “cosificada”, está tan petrificada, es tan homogénea, porque es una concepción esencialista de la cultura. La cultura actúa aquí como esencia, y esa esencia adquiere un poder tan determinante y explicativo que por eso se parece tanto a la noción de “raza” en el racismo. De ahí que también la islamofobia y el antisemitismo puedan parecer formas de racismo o nuevo racismo, porque las nociones de islam y de judaísmo que la islamofobia y el antisemitismo manejan están tan

¹ Siguiendo la aproximación de Karl Popper al esencialismo. Véase Popper, Karl R.: *La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2006, pp. 40-48.

cosificadas, son tan ahistóricas e inalterables como la cultura del nuevo racismo o a la raza del racismo, y son tan determinantes, y se les concede tanto poder explicativo, como a éstas.

Esta perspectiva esencialista con respecto al islam y el judaísmo proviene directamente de la tradición orientalista, y de ésta también se deriva la importancia capital que los textos sagrados de ambas religiones adquieren en el conocimiento de todo aquello que se identifique como islámico o judío. Si los textos sagrados adquieren tal importancia es porque se considera que en ellos se encuentra esa esencia del islam o del judaísmo, que esos textos son su manifestación más perfecta. Conocer esos textos equivale, por tanto, a “desvelar” el “verdadero” islam o el “verdadero” judaísmo.

En el orientalismo se estudian los textos sagrados porque se supone que a partir de ellos se puede conocer la esencia del islam o del judaísmo. La islamofobia y el antisemitismo parten de la misma idea pero suponen un empobrecimiento del orientalismo porque, además de ser esencialistas en su planteamiento, también se enfrentan a los textos con la idea preestablecida de que el islam o el judaísmo son una amenaza. A partir de esa idea seleccionan en los textos aquello que les interesa, o interpretan en el sentido interesado aquello que en los textos no se amolda textualmente a la imagen de amenaza que quieren transmitir. El orientalismo se enfrentaba a los textos a partir de muchas ideas recibidas, es cierto —y esto ya lo han mostrado muchos autores—, pero la islamofobia y el antisemitismo, además de manejar las mismas ideas recibidas del orientalismo, manejan otra que es la principal y que es la que guía toda la interpretación: la idea de la amenaza.

EL ESENCIALISMO ORIENTALISTA Y LOS TEXTOS SAGRADOS DE ISLAM Y JUDAÍSMO

Para el orientalismo los musulmanes y los judíos reales, de carne y hueso, no son fuentes apropiadas para conocer el islam y el judaísmo. Para acceder al conocimiento del “verdadero” islam y del “verdadero” judaísmo es necesario penetrar en sus respectivas esencias. Para este fin, el conocimiento de los textos en donde se supone que esas esencias se encuentran se considera fundamental. Los textos sagrados de judaísmo e islam albergan la esencia de ambas religiones. Conociéndolos se conocerá al islam y al judaísmo, de una vez y para siempre, y, con ello, a todos los musulmanes, a todos los judíos, en cualquier momento de la historia, en cualquier lugar de la Tierra. Como

señala Zachary Lockman refiriéndose al estudio orientalista del islam —palabras que pueden hacerse extensibles al estudio orientalista del judaísmo—, para muchos orientalistas tanto las instituciones, las ideas dominantes, así como el modo en el que los musulmanes se comportaban o pensaban, eran «expresiones de la inalterable esencia del islam.» Las esencias del islam y del judaísmo se podían llegar a conocer a través del estudio de los textos básicos de ambas religiones / civilizaciones. En consecuencia, los académicos orientalistas estaban más interesados en saber lo que esos textos decían que en saber lo que los musulmanes y judíos contemporáneos creían, hacían o dejaban de hacer en su vida diaria. Y menos aún les interesaba saber cómo todas esas formas de vida y pensamiento podían variar de lugar en lugar o de época en época. Es esta la «actitud textual» de la que hablaba Edward Said.²

Como resultado obvio se obtenía una imagen del judaísmo y el islam monolíticos y anclados en el tiempo, inalterados a lo largo de los siglos. Y de esa imagen del islam y el judaísmo se derivaba la del musulmán, la del *homo islamicus* al que se refería Maxime Rodinson,³ y también la del judío, puesto que en realidad ambas se basaban en una imagen común: la del semita. Judíos y musulmanes, imbuídos de esa esencia inalterable, se distinguían, para el orientalismo, por una mentalidad totalmente diferente, absolutamente opuesta a la que se consideraba occidental.

Puesto que cómo eran los judíos y los musulmanes contemporáneos se podía conocer a partir del conocimiento de ciertos textos clave, especialmente el Corán y los *hadices*, el Antiguo Testamento y el Talmud, la filología se convirtió en la disciplina por excelencia en el conocimiento orientalista. «A través del estudio de esos textos clave —dice Lockman— los académicos creían que podían deducir las características de la “mente musulmana”» —y de la “mente judía”, añadido yo—, «asumiendo que todos los musulmanes, desde el surgimiento del islam hasta el presente, estaban limitados a pensar, creer y actuar dentro de los rígidos límites impuestos por el carácter esencial de la civilización a la que pertenecían.» Esta perspectiva adoptada por el orientalismo vino además a adquirir tintes más deterministas cuando se introdujo más o menos explícitamente la ideología racial, ya que mientras algunos rechazaban el racismo biológico asumían en cambio que «uno podía caracterizar y categorizar mejor a

² Lockman: *Contending visions of the Middle East*, pp. 76-77; Said: *Orientalismo*, p. 135 y ss.

³ Rodinson: *La fascination de l'Islam*, p. 83.

diferentes grupos étnicos, razas, pueblos y civilizaciones en términos de una esencia cultural más o menos fija», una forma de pensamiento que, como dice Lockman, «sigue siendo influyente».

En el origen de esta perspectiva orientalista centrada en la búsqueda filológica de las esencias de islam y judaísmo se encuentra una preocupación típicamente romántica por la búsqueda de aquello que convierte a los diferentes pueblos de la Tierra en aquello que son: qué es lo que los hace diferentes. La lengua, en este sentido, adquiriría un carácter determinante: era la lengua lo que daba un “espíritu” determinado a cada pueblo, lo que lo hacía ser lo que era y lo distinguía de los demás, lo que daba forma a sus producciones culturales, a su pensamiento, a su arte, a su política. Es esta la razón por la que de la diferenciación entre las lenguas semitas y las indoeuropeas (o arias) se deriva la creencia en la existencia de dos “razas” esencialmente diferentes, antagónicas: arios y semitas.⁴ Y de ese antagonismo el antisemitismo deducirá la existencia de un conflicto fundamental y eterno por la existencia. Pero no sólo el antisemitismo. Véanse, si no, las siguientes palabras de Ernest Renan:

En esta hora, la condición esencial para que la civilización europea se expanda, es la destrucción de lo semítico por excelencia, la destrucción del poder teocrático del islam, por consecuencia la destrucción del islam; pues el islam no puede existir más que como religión oficial; cuando se le reduzca al estado de religión libre e individual, perecerá. El islam no es sólo una religión de Estado, como lo ha sido el catolicismo en Francia, bajo Luis XIV, como lo es todavía en España; es la religión excluyendo al Estado; es una organización de la que sólo los Estados Pontificios ofrecen un ejemplo. Ahí está la guerra eterna, la guerra que no cesará más que cuando el último hijo de Ismael muera de miseria o haya sido relegado por el terror al fondo del desierto. El islam es la más completa negación de Europa; el islam es el fanatismo, como lo han conocido la España de tiempos de Felipe II y la Italia de tiempos de Pio V; el islam es el desdén por la ciencia, la supresión de la sociedad civil; es la espantosa simplicidad del espíritu semítico, estrechando el cerebro humano, el cierre a toda idea delicada, a todo sentimiento fino, a toda investigación racional, para ponerla de cara a una eterna tautología: *Dios es Dios*.⁵

⁴ Véase Lockman: *Contending visions of the Middle East*, pp. 66-78; Rodinson: *La fascination de l'Islam*, pp. 83-84. Sobre la contraposición de “lo semítico” y “lo ario” en el orientalismo véase también Said: *Orientalismo*, pp. 135 y ss., 308-312. Véase, sobre la importancia concedida a la lengua en la conformación de la esencia de “lo semítico” y “lo ario” como irreductiblemente diferentes y, en último término, antagonistas, Olender: *The languages of Paradise. Race, religion, and philology in the nineteenth century*. Véase también Arvidsson, Stefan: *Aryan idols: Indo-European mythology as ideology and science*, Chicago, University of Chicago Press, 2006; Poliakov, Léon: *Le mythe aryen: essai sur les sources du racisme et des nationalismes*, Paris, Calmann-Lévy, 1971.

⁵ Renan: *De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation*, p. 27. Cursivas en el original. Renan en su obra habla indistintamente de islam y de *islamisme*, pero he preferido unificar

Como hemos dicho, no es suficiente una imagen esencialista del Otro para que exista islamofobia o antisemitismo. Pero tampoco es suficiente con que exista una imagen despreciativa como la que podía manejar el orientalismo. Así como una visión islamófila —o filosemita— puede ser igual de esencialista que una islamófoba —o antisemita—, una visión orientalista puede ser tan despreciativa como una islamófoba o antisemita. En tal caso, ¿qué las distingue? La diferencia estriba en que la islamofobia y el antisemitismo van más allá. No sólo se basan en una imagen despreciativa, sino que ésta imagen adquiere un carácter amenazante.

Algunos de los estereotipos manejados para construir una imagen despreciativa del Otro pueden muy bien ser utilizados para apuntalar la imagen del Otro como amenaza. Por ejemplo, la imagen del Otro como lascivo puede ser utilizada para apoyar la imagen de que el Otro supone una amenaza demográfica. Sin embargo, la razón de por qué el Otro supone una amenaza no proviene de ese tipo de estereotipos. La percepción de la amenaza es previa. La amenaza son ellos, y son una amenaza por ser lo que son. ¿Y qué es lo que hace que los judíos sean judíos y los musulmanes musulmanes? En principio, su religión. Es precisamente la obediencia a una Ley, recogida en una serie de Escrituras lo que hace a los judíos ser judíos y a los musulmanes ser musulmanes. Y si esa Ley resulta que contiene prescripciones hostiles hacia “nosotros”, entonces el peligro está claro: todo judío, todo musulmán, observante estricto de su Ley, será una amenaza.

Como se verá, el lenguaje por medio del cual se transmite esa visión puede secularizarse: se puede manejar el argumento de que lo que identifica a los judíos o a los musulmanes no es su religión, sino su origen; y considerar al judaísmo o al islam, no ya —o no sólo— como religiones, sino como “razas” o “naciones”, como “culturas” o “civilizaciones”. Esto, sin embargo, no significa necesariamente que se otorgue menos importancia a la Ley en la conformación de la amenaza que ambos suponen. La Ley se convertirá en “cultura”, se transmitirá de generación en generación y terminará formando parte del “carácter”, del “espíritu”, de los judíos o de los musulmanes. Uno ya no será creyente, pero seguirá siendo judío o musulmán, porque esa Ley formará parte de su “esencia”, de su “carácter”, de su “cultura”. En definitiva, es el judaísmo y el

traduciendo en ambos casos por “islam” y no introducir el término “islamismo” para evitar confusiones. Renan se está refiriendo aquí al islam, a la religión, y no a los movimientos políticos que hoy, y no en tiempos de Renan, identificamos con el término “islamismo”.

islam lo que hace de judíos y musulmanes lo que son, es lo que los distingue de “nosotros”, más que ninguna otra cosa y es lo que los hace ser como son, es lo que los convierte en nuestros enemigos.

Así, partiendo de esa base, habiendo identificado definitivamente qué es lo que conforma la “identidad profunda” de judíos y musulmanes, que es lo que les confiere su “carácter” particular, cuál es su “esencia” —y siguiendo el razonamiento a partir de presupuestos esencialistas heredados del orientalismo—, se llega a considerar que a través del conocimiento del judaísmo y del islam se puede llegar a conocer a los judíos y a los musulmanes, a *todos en su totalidad* —el esencialismo deriva en holismo⁶—. ¿Y cómo se puede conocer el judaísmo y el islam? Principalmente por sus textos sagrados. No es de extrañar que, según Jacob Katz, para el autor antisemita Johannes Nordmann —autor de *Die Juden und der deutsche Staat* (1861)—, la «evaluación apropiada de los personajes bíblicos así como el análisis de las enseñanzas bíblicas eran mejores guías de la mentalidad judía que la azarosa observación de los judíos contemporáneos.»⁷ Los textos serán, por lo tanto, las fuentes a partir de las que se podrá conocer cómo son los musulmanes y los judíos. Y es a partir de la referencia a esos textos como se pondrán las bases a partir de las cuales se legitimará la imagen amenazante del Otro.

Como hemos visto, el orientalismo también estaba basado en una visión esencialista del Otro y esa «actitud textual» también proviene del orientalismo. Sin embargo, el conocimiento orientalista del judaísmo y el islam, al menos, estaba basado en una alta dosis de erudición. Gracias al orientalismo europeo gran cantidad de textos judíos y musulmanes fueron rescatados, editados y estudiados. Los orientalistas, aunque eran esencialistas en la perspectiva que adoptaban, al menos hacían uso de un corpus amplísimo de fuentes. La islamofobia y el antisemitismo, aunque parten del mismo esencialismo, suponen un empobrecimiento del orientalismo. Sin embargo, esto no significa que no existan orientalistas antisemitas o islamófobos —veremos algún caso en esta segunda parte—. Sin embargo, en general, el antisemitismo y la islamofobia no se basan en el amplio conocimiento de la literatura judía o islámica que demostraban los orientalistas. Muy al contrario, se basan en un puñado de textos muy concretos, que además conocen superficialmente. Casi ninguno de los autores que vamos a estudiar en

⁶ Popper: *La miseria del historicismo*, pp. 31-34, 91-99.

⁷ Cit. en Katz: *From prejudice to destruction*, p. 213.

esta segunda parte —salvo los que eran efectivamente orientalistas— conoce o conocía las lenguas originales en las que los textos que con tanto interés utilizan están escritos. En realidad, ni siquiera se basan en el Talmud, el Antiguo Testamento, los demás textos rabínicos, o el Corán y los *hadices*, se basan en una reducida selección de ciertos pasajes, ciertos versículos, ciertos *hadices*, y no otros. Reducen las miles y miles de páginas que forman esa literatura a un puñado escaso de citas. Caricaturizan el corpus de textos religiosos del judaísmo e islam y obtienen como producto una imagen caricaturesca del islam y el judaísmo. En el orientalismo, en ocasiones, sucedía lo mismo, pero en la islamofobia y el antisemitismo esa caricatura adquiere, además, rasgos diabólicos.

Más aún: en muchos casos ni siquiera utilizan los textos originales. En muchas ocasiones los autores antisemitas e islamófobos no hacen más que basarse en una serie de obras pioneras que sí han utilizado los textos originales. Así, en muchos casos, la imagen del islam y el judaísmo que transmiten los textos antisemitas e islamófobos son caricaturas de las caricaturas. Como señala Moisés Orfali refiriéndose a la literatura antisemita que utiliza el Talmud como fuente para apoyar sus tesis, «la mayor parte de los escritores se imitan unos a otros sin ningún escrúpulo, se plagian, incluso sin comprobar las afirmaciones de sus predecesores».⁸ Esto, sin embargo, se puede deber —lo cual, evidentemente, no justifica esa práctica— a la dificultad que existe para acceder al texto original del Talmud, y sucede lo mismo con las diferentes compilaciones de *hadices*. Cuando los autores utilizan el Antiguo Testamento o el Corán, esto no tiene por qué ser así, puesto que el acceso a esos textos resulta más sencillo —aunque casi siempre a través de alguna traducción—.

El orientalismo, en definitiva, no implica necesariamente un discurso antisemita o islamófobo. Lo que convierte el esencialismo orientalista en antisemitismo o islamofobia es la base a partir de la cual se leen esos textos: bajo la premisa de que el Otro es una amenaza. Es decir: de los textos no se extrae una imagen del Otro como amenaza, sino que esa imagen del Otro como amenaza es el punto de partida implícito a partir del cual se seleccionan y se interpretan los textos. Los textos sirven como prueba de un mal de cuya existencia no se duda ni por un momento.

⁸ Orfali, Moisés: *Talmud y cristianismo: historia y causas de un conflicto*, Barcelona, Riopiedras, 1998, p. 75.

LOS TEXTOS SAGRADOS EN EL ANTISEMITISMO Y LA ISLAMOFOBIA

La utilización de los textos sagrados del judaísmo y el islam como parte de las armas dialécticas empleadas en las polémicas antijudía y antiislámica tiene una larga historia que no es preciso retomar aquí. Existe abundante literatura al respecto, a pesar de que, como decíamos al comienzo de la primera parte, no son tantos los estudios que tratan ambas polémicas comparativamente.⁹ El objetivo de esta segunda parte no es estudiar comparativamente la evolución histórica de ambas literaturas, sino analizar sus semejanzas en el periodo contemporáneo para, a partir de ahí tratar de entender mejor cómo funcionan ambas, lo que nos permitirá, pensamos, entender mejor qué es el antisemitismo y qué es la islamofobia. Por ello, por ahora nos basta con señalar que ambas polémicas se vinculan definitivamente hacia el siglo XII, hecho que marca «un punto de inflexión crucial en la representación del islam y el judaísmo en la Europa medieval.»¹⁰ A partir de ese momento, la vinculación es tan estrecha que en muchas ocasiones los mismos autores que escriben obras antijudías escriben obras antiislámicas o incluso las mismas obras tienen una parte antijudía y otra antiislámica. Es en ese momento también cuando los polemistas optan por empezar a utilizar los textos sagrados islámicos y judíos, lo cual derivó en una estigmatización de los mismos que tuvo como consecuencia episodios como el de la quema del Talmud en París en 1242.¹¹

Esos textos empiezan a ser utilizados porque se quiere refutar al judaísmo y al islam en sus propios términos, mostrando la incoherencia interna de los textos y sobre todo sus contradicciones con respecto al texto de la Biblia cristiana, texto considerado

⁹ La literatura sobre las polémicas antijudía y antiislámica medievales es abundante. Citamos sólo algunos títulos importantes, la mayoría de los cuales ya han sido citados: Blumenkranz, Bernhard: *Les auteurs Chrétiens latins du Moyen Age sur les juifs et le judaïsme*, Paris, Mouton & Co, 1963; Cohen: *The Friars and the Jews. The evolution of Medieval anti-Judaism*; Daniel: *Islam and the West*; Funkenstein, Amos: "Basic types of Christian anti-Jewish polemics in the Later Middle Ages", en *Viator*, nº 2 (1971), pp. 373-382; Khoury, Adel-Théodore: *Les théologiens byzantins et l'Islam: textes et auteurs, (VIIIe - XIIIe s.)*, Lovaina, Nauwelaerts, 1969; Khoury, Adel-Théodore: *Polémique byzantine contre l'Islam (VIIIe-XIIIe s.)*, Leiden, Brill, 1972; Langmuir: *Toward a definition of antisemitism*; Limor, Ora y Stroumsa, Guy G., (eds.): *Contra Iudaeos: Ancient and Medieval polemics between Christians and Jews*, Tübingen, Mohr, 1996; Orfali: *Talmud y cristianismo: historia y causas de un conflicto*; Poliakov: *Historia del antisemitismo. De Cristo a los judíos de las cortes*; Tolan: *Saracens*.

Pero como digo, hasta donde yo sé, todavía no existe la obra que aborde ambas literaturas desde una perspectiva comparativa.

¹⁰ Tolan: *Saracens*, pp. 154-155.

¹¹ Véase Rembaum, Joel E.: "The Talmud and the Popes: reflections on the Talmud trials of the 1240s", en *Viator*, nº 13 (1982), pp. 203-223; Rosenthal, Judah M.: "The Talmud on trial: the disputation at Paris in the year 1240", en *The Jewish Quarterly Review*, vol. 47, nº 1 (julio de 1956), pp. 58-76; Temko, Allan: "The burning of the Talmud in Paris. Date: 1242", en *Commentary*, nº 17 (1954), pp. 446-455.

como exclusivo depositario de la Verdad. Se buscaba así probar los errores y “falsedades” del judaísmo y el islam para así tratar de evitar conversiones a esas religiones y, a la vez, propiciar que, ante “la evidencia de su error”, judíos y musulmanes se convirtieran al cristianismo.¹²

Sin embargo, a partir de los siglos XVII-XVIII este tipo de literatura comienza a cambiar. Según Moisés Orfali, a partir de ese momento:

El aspecto social va a predominar poco a poco sobre el religioso, aunque éste siga subsistiendo. Se empieza a cuestionar, no si los judíos cometieron una equivocación siguiendo las enseñanzas del Talmud o manteniendo en los reinos cristianos obra tan nefanda, sino, (...), si los judíos deben ser tolerados en el Estado, y también, (...), si es legal admitir a los judíos en una república cristiana. Este es el punto social que en lo sucesivo va a desarrollarse en el antitalmudismo.

(...) En otro tiempo, se trataba de evidenciar la existencia de blasfemias contra la religión cristiana, sobre todo en el Talmud, o bien buscaban en él argumentos para sostener la divinidad de Jesucristo, pero en lo sucesivo, los enemigos de dicho libro lo perseguirán fundamentalmente como obra antisocial, perniciosa y destructiva. Según ellos, el Talmud hace del judío el enemigo de todas las naciones, pero si algunos, como Mousseaux y Chiarini, están impulsados, como los teólogos de la antigüedad, por el deseo de devolver a Israel al seno de la Iglesia, otros como el doctor Augusto Rohling, están más dispuestos a suprimirlo, y lo declaran incapaz de servir al bien. Al contrario, añaden, ya que no sólo sus doctrinas son incompatibles con los principios de los gobiernos cristianos, sino que además pretenden arruinar a estos gobiernos para beneficiarse de su ruina.¹³

Al lado del cambio que señala Orfali —ese progresivo predominio del «aspecto social» sobre el religioso, vinculado a la aparición del debate en torno a la emancipación de los judíos—, cambio que, como veremos, también se produce en la polémica

¹² Una salvedad: el cristianismo, como producto de una evolución interna en el judaísmo, mantenía —y mantiene— buena parte de los textos sagrados judíos como parte de su propio corpus sagrado. De tal forma, en esa época los textos del Antiguo Testamento no se utilizan en la polémica antijudía. Era el Talmud el que recibía toda la atención, amén de otros textos rabínicos. No ocurría lo mismo con el islam, cuyos textos, todos, eran objeto de la misma atención.

¹³ Orfali: *Talmud y cristianismo: historia y causas de un conflicto*, pp. 76-77. Aquí Orfali olvida citar la obra de Bernard Lazare, de donde procede literalmente buena parte de todo este texto: «Toutefois, les antitalmudistes, quelles que soient leur parenté avec les antijuifs du moyen âge, se placent à un point de vue un peu différent. Jadis on relevait surtout dans le Talmud des blasphèmes contre la religion chrétienne, ou bien on y cherchait des arguments pour soutenir la divinité de Jésus-Christ ; désormais les ennemis du livre le poursuivent surtout comme œuvre antisociale, pernicieuse et destructive. D’après eux, le Talmud fait du Juif l’ennemi de toutes les nations, mais si quelques-uns, comme des Mousseaux et Chiarini, sont avant tout poussés, comme les théologiens d’antan, par le désir de ramener Israël dans le giron de l’Eglise, d’autres, comme le docteur Rohling, sont plutôt disposés à le supprimer, et le déclarent incapable de servir jamais au bien. Au contraire, car non seulement, disent-ils, ses doctrines sont incompatibles avec les principes des gouvernements chrétiens, mais encore il cherche à ruiner ces gouvernements pour en tirer profit.» Lazare: *L’Antisémitisme: son histoire et ses causes*, pp. 231-232.

antiislámica —aunque no está tan claro cuándo se produce—, surge una nueva visión, la orientalista.

Mientras para los autores orientalistas el conocimiento de los textos es una herramienta dentro del conocimiento “científico” de la esencia de judaísmo e islam, para los polemistas el objetivo final sigue siendo probar la falsedad de la religión del Otro, o probar su necesidad de “reforma” o, en casos extremos, su malignidad. Así pues, a partir de ese momento, las escrituras del judaísmo y el islam son utilizadas de tres formas diferentes. Por un lado, forman parte de las fuentes utilizadas por el orientalismo. Por otro, son utilizadas para —siguiendo la tradición polémica anterior— estigmatizar al judaísmo o al islam para propiciar la conversión o la “reforma” de los judíos o los musulmanes, o movilizar a la opinión pública en contra del islam o el judaísmo. Finalmente, evolucionando a partir de esa tradición y a veces confundiéndose con ella, se utilizarán para estigmatizar a judíos y musulmanes —ya no sólo a las religiones sino también a las personas— dentro de un discurso diseñado para legitimar el rechazo y la discriminación. En muchos casos las tres variantes se confunden.

En definitiva, en el caso de las literaturas antisemita e islamófoba no se utilizan los textos religiosos de judaísmo e islam con un objetivo teológico, filosófico, filológico o historiográfico. Como se verá más adelante, el “estudio” de los textos no es, para estos autores, un fin en si mismo o un medio para conocer el pasado o las creencias musulmanas y judías, sino que se inserta dentro de una argumentación más general tendente a la estigmatización de la población judía o musulmana. Estos autores utilizan los textos con una finalidad meramente política: su objetivo es la estigmatización de la población musulmana o judía para, como decimos, propiciar su conversión o su “reforma”, o legitimar medidas de discriminación, segregación o incluso de persecución contra esa población. Así, en el discurso de los autores antisemitas o islamófobos las citas del Talmud, del Antiguo Testamento, del Corán o los *hadices*, se insertan siempre dentro de un argumento tendente a probar la falsedad de la religión judía o musulmana, o su incompatibilidad con los valores democráticos, o su malignidad.

Para estas literaturas, hacer referencia al contenido violento o xenófobo del Corán, del Talmud, o del Antiguo Testamento, abre la posibilidad de realizar juicios de valor sencillos, que todo el mundo puede entender, que aparecen claros y diáfanos al lector;

que, además, adquieren la apariencia de estar sólidamente justificados puesto que, efectivamente, los pasajes citados están ahí.¹⁴ A partir de ellos, supuestamente se puede entender el carácter de toda una religión, y de todos sus creyentes. No hace falta más estudio. La sociología, la antropología, la historia, son innecesarias; o sólo son tenidas en cuenta si supeditan su interpretación a ese principio general: todo proviene de los textos, donde se encuentra la esencia del judaísmo o el islam, o que son la manifestación más acabada de esa esencia, del “carácter” del judaísmo y el islam. Desde el sillón de su hogar, ante las páginas del Corán, del Talmud o del Antiguo Testamento, uno puede hacerse una idea clara de lo que cada religión es y de qué doctrinas están imbuidos sus creyentes, y, en consecuencia, en qué creen y, si son consecuentes, cómo actuarán.

Como señala Rudolph Peters refiriéndose al caso de la literatura islamófoba — afirmaciones que son aplicables también al caso de la literatura antisemita— «los intelectuales antiislámicos usan el Corán para construir un islam homogéneo y uniforme». Un islam que, aunque ficticio, es, para ellos el único islam, el islam “puro”. Para ellos sólo existe un islam genuino bajo la aparente, aunque falsa, diversidad que puede percibirse entre los musulmanes. Y este islam genuino «es idéntico al contenido del Corán» —y, para algunos, los *hadices* cumplen la misma función—. De tal manera, en realidad cualquier persona puede conocer ese islam “puro”. Para ello simplemente hay que consultar el Corán —y, según algunos, también los *hadices*—. A partir de ahí, incluso se puede determinar cuándo una doctrina es genuinamente islámica y cuando no, y ello sin necesidad siquiera de consultar las obras de exégesis coránica ni los tratados de jurisprudencia islámica.¹⁵

Los musulmanes —y los judíos— no tienen, según esta visión, capacidad alguna para formular doctrinas religiosas: todo viene predeterminando por los textos sagrados.

¹⁴ Para una aproximación y una reflexión sobre esos pasajes violentos o xenófobos de las Escrituras del judaísmo, el islam y el cristianismo, esos «versículos dolorosos» que «lejos de hablar de respeto y amor por el otro, hablan de rechazo hacia el otro, de violencia hacia el otro, de odio hacia el otro y de falta total de consideración hacia los valores del otro», véase Meyer, David; Simoens, Yves y Bencheikh, Soheib: *Les versets douloureux. Bible, Évangile et Coran entre conflict et dialogue*, Bruselas, Lessius, 2007, p. 15 para la cita.

¹⁵ Véase la semejanza existente entre el planteamiento de los intelectuales antiislámicos de los que habla Peters y el planteamiento del islamismo, también empeñado en la búsqueda de ese islam “puro”. Sobre esa búsqueda islamista véase Parekh: *European liberalism and «the Muslim Question»*, p. 8; Schmidt, Garbi: “Islamic identity formation among Young Muslims: the case of Denmark, Sweden and the United States”, en *Journal of Muslim Affairs*, vol. 24, nº 1 (abril de 2004), pp. 32-45; Schmidt, Garbi: “The transnational *Umma* —myth or reality? Examples from the Western diasporas”, en *The Muslim World*, vol. 95, octubre de 2005), pp. 575-586.

Los textos no pueden interpretarse de diferentes maneras, su sentido es unívoco e indiscutible y, por ello, son los textos los que ejercen su poder sobre los hombres, no los hombres sobre los textos. Los musulmanes —y los judíos— son representados así como meras marionetas que únicamente se dedican a ejecutar aquello que los textos han fijado. Pero además, como los textos, según esta visión, ejercen tal fuerza determinante sobre el pensamiento y las acciones de los musulmanes —y los judíos—, y puesto que el contenido de los textos no ha cambiado a lo largo de los siglos, el resultado que se obtiene es la imagen de un islam —y un judaísmo— que no cambia.¹⁶

Los autores islamófobos, al igual que los antisemitas, se utilizan los textos sagrados de judaísmo e islam como si la interpretación de los mismos, que ha sido motivo de controversia, conflicto y divisiones internas dentro del judaísmo y el islam a lo largo de la historia de ambos, no planteara problema alguno. Ni siquiera hace falta conocer las lenguas en las que los textos originales fueron escritos, basta una traducción —en muchas ocasiones basta *cualquier* traducción—. Para ellos sólo existe una interpretación válida, la suya —en esto se parecen a los grupos islamistas o fundamentalistas judíos—, y las demás interpretaciones o no existen, o son heterodoxas, o no se sostienen, o son un intento deliberado de desviar la atención. La única interpretación válida es la suya. El único islam “verdadero”, el único judaísmo “verdadero”, es el que ellos dicen que es. Esta interpretación se basa normalmente en una lectura literal de una parte —y no otras— de los textos, pero si en alguna ocasión es necesario ir más allá de lo que el texto dice para preservar intacta la interpretación global, entonces se va más allá.

En definitiva: de la lectura de esos textos se puede saber “cómo son” los musulmanes o los judíos; como son y como han sido a lo largo de los siglos: se construye a partir de los textos un “carácter colectivo” esencialmente inmutable. Así lo manifestaba claramente el politólogo italiano Giovanni Sartori cuando decía: «Yo a los otros les entiendo estupendamente. Yo he leído el Corán, he leído mucha literatura, no soy tonto. Les entiendo de maravilla, y por eso digo que yo no quiero ser así.»¹⁷ Como se ve, Sartori afirma que gracias a la lectura del Corán, y de «muchas literaturas»,

¹⁶ Peters, Rudolph: “«A dangerous book» Dutch public intellectuals and the Koran”, en *EUI Working Papers*, nº 39, 2006, http://www.eui.eu/RSCAS/WP-Texts/06_39.pdf [fecha de consulta: 28 de marzo de 2009].

¹⁷ Calvo, José Manuel: “Giovanni Sartori. El europeo pesimista”, en *El País Semanal*, 25 de diciembre de 2005.

entiende a los musulmanes —¿a todos?— «de maravilla». No necesita más: el pensamiento de mil millones de musulmanes puede deducirse fácilmente de una serie de lecturas. Encontramos aquí esa «actitud textual» ante el islam que, como vimos, según Edward Said, caracterizaba al orientalismo.¹⁸

Decíamos arriba que esos pasajes citados están ahí, sí. En muchos casos las citas que utilizan los autores antisemitas o islamóforos son correctas, aunque en otros no provienen de los textos originales, sino que se extraen de los trabajos de autores anteriores. En un número importante de ocasiones esto provoca que en el proceso de transmisión se pierda bastante del texto original y se perviertan las citas. Muchas veces es difícil determinar cuáles son las fuentes realmente utilizadas. Cuando los autores antisemitas hacen uso del Talmud es cuando existen más probabilidades de que las citas estén pervertidas o directamente sean falsas.

El Talmud, a diferencia de los textos del Antiguo Testamento, era —y hasta cierto punto sigue siendo—, un texto poco accesible. Aparte de un puñado de autores que sí lo utilizaron de primera mano —Eisenmenger, Drach, Chiarini, quizás Rohling, Kuhn, entre otros¹⁹—, el resto citaba el Talmud haciendo uso de estos primeros, o utilizaba obras que a su vez citaban a estos primeros, o directamente se inventaba las citas. Se terminaba así formando una cadena de transmisión en la que necesariamente las citas iban perdiendo buena parte de su fidelidad al texto original, o directamente perdían todo su sentido original. Incluso el nombre de los diferentes tratados del Talmud —o de las diferentes obras rabínicas utilizadas— se pervertía hasta hacerse irreconocible. Esto sucedía con más probabilidad en aquellos casos en los que los textos utilizados eran traducciones de traducciones de traducciones, etc. Por ejemplo, un autor español podía utilizar el texto de Rohling en francés, el cual era traducción del alemán, que a su vez traducía el original del Talmud. Algunos autores podían utilizar con tal libertad los textos de otros anteriores que llegaban a transformar en citas literales —entrecomillando el texto— lo que en el autor original no eran más que interpretaciones personales del texto talmúdico. De este tipo de prácticas se quejaba el rabino converso al catolicismo Paul-Louis-Bernard Drach (1791-1865):

¹⁸ Said: *Orientalismo*, pp. 135 y ss.

¹⁹ Sobre cada uno de estos autores hablaremos más adelante.

Los jóvenes escritores que se las dan de apologistas de la Religión, a pesar de que no han hecho los largos y difíciles estudios indispensables y necesarios para trabajos de esta naturaleza, han transcrito pasajes enteros de nuestros libros, sin indicar la fuente. Si no fueran conocidos por hacer volúmenes más bien a golpe de tijera que a trazos de pluma, se habrían apropiado de una buena parte de nuestras investigaciones y de las vigiliadas de tantos años. Uno de ellos repite varias veces: *Abro el Talmud, y he aquí lo que encuentro*; después copia palabra por palabra los fragmentos que nosotros damos del Talmud, con nuestra traducción, sin olvidar las reflexiones con las que los acompañamos. Él no ha podido *encontrar en el Talmud* nada, por la simple razón de que la obra de los rabinos es inaccesible para él.²⁰

Casi cien años después, el orientalista alemán Karl Georg Kuhn (1906-1976) seguía quejándose de este tipo de prácticas, y consideraba que hacían un flaco favor a la causa del nacionalsocialismo. Significaban un descrédito para la producción académica alemana. Los trabajos académicos, que eran los que podían poner las bases de ese «antisemitismo de la razón» que pedía Hitler, debían basarse en las fuentes.²¹

Con el texto del Antiguo Testamento es difícil que pasen este tipo de cosas, puesto que todos los autores antisemitas tenían acceso directo al texto —si bien no todos en su lengua original, lo que también plantea problemas—.²² Lo mismo ocurre con el texto del Corán, al que pueden acceder los autores islamóforos —aunque, en la mayoría de los casos, tampoco en su lengua original, pero sí en alguna de sus traducciones, aunque esto, como se verá, también plantea problemas—. Algo parecido a lo que sucede en el caso del Talmud en la literatura antisemita, sucede con los *hadices* en la islamófoba. Sin embargo, aunque con los *hadices* existe un problema de accesibilidad al texto parecido al existente con el Talmud —sobre todo por la escasez de traducciones—, el texto del Talmud, por su complejidad intrínseca, sigue siendo aún más inaccesible que los *hadices*. Esta inaccesibilidad dotó al Talmud de un halo de misterio que los antisemitas supieron aprovechar bien, calificándolo de «código secreto» en el que supuestamente se contenían todas las pruebas de la maldad judía, un

²⁰ Drach, Paul-Louis-Bernard: *De l'harmonie entre l'Église et la Synagogue ou perpétuité et catholicité de la Religion chrétienne*, 2 vols., París, Paul Mellier, 1844, vol. 1, p. xxii, cursivas en el original.

²¹ Véase {Steinweis, 2006 #13@pp. 79-80} Sobre el «antisemitismo de la razón», al que Hitler se refirió ya en una carta de 1919, y cuya consecución era el objetivo de gran parte de la producción académica nazi véase Koonz: *La conciencia nazi*, pp. 215 y 250; Steinweis: *Studying the Jew*, pp. 7 y ss.

²² Lo paradójico es que toda esta forma de utilizar los textos sagrados de judaísmo e islam parte de una idea orientalista: la lengua como reflejo del “espíritu” del pueblo y los textos sagrados como obra más acabada de ese espíritu. Sin embargo, los islamóforos y los antisemitas, por lo general, ya ni siquiera acceden al texto en su lengua original, pero ello no les impide seguir pretendiendo que, efectivamente, el texto (traducido) refleja el “espíritu” de los judíos o de los musulmanes.

«código» que había que poner «al descubierto» para conocer los “secretos” del judaísmo.²³

Aunque, como decimos, en muchos casos las citas son correctas, en otros están falseadas o mutiladas, con el objetivo claro de aumentar el sentido negativo de las mismas. Por ejemplo: en el vídeo *Islam: what the West needs to know*, Walid Shoebat,²⁴ cita un versículo del Corán —el famoso «versículo de la espada»— en el que supuestamente se ordenaría a los musulmanes matar a los judíos y a los cristianos: «Matad a las gentes del libro dondequiera que los encontréis», cita Shoebat, y concluye, «esta es la cuestión que Occidente necesita entender: ¿Qué parte de “matad” no entiendes?»²⁵ Shoebat falsea, y también mutila, el versículo 9, 5 del Corán, que dice así:

Cuando hayan transcurrido los meses sagrados, matad a los asociados dondequiera que los encontréis. ¡Capturadlos! ¡Sitiadlos! ¡Tendedles emboscadas por todas partes! ¡Pero si se arrepienten, hacen la azalá y dan el azaque, entonces ¡dejadlos en paz! Dios es indulgente, misericordioso.²⁶

El Corán se refiere en este versículo a «los asociados» —*al-mushrikun*—, los paganos idólatras, y no a los cristianos y judíos, las «gentes del libro» —*ahl al-Kittab*—, como afirma Shoebat.²⁷ El objetivo de Shoebat al falsear el contenido del versículo es claro: mostrar que el Corán ordena matar a judíos y a cristianos, y que, por lo tanto, el islam es una amenaza para éstos. Evidentemente, habrá quien considere que el término «asociados» incluye a judíos y cristianos, pero esto ya no depende de lo que el texto literalmente dice, sino de la interpretación que se le da. Aquí Shoebat está alterando el contenido literal del texto, no interpretándolo; y si no está citando literalmente, sino interpretando el sentido del texto, lo que está haciendo es, por un lado, contradiciendo la idea manejada por la islamofobia de que el sentido del texto coránico es unívoco —muy

²³ Véase, por ejemplo, Paradela Castro, Francisco: *El Talmud. Código sagrado y secreto*, La Coruña, Moret, 1992. Sobre la necesidad de «desvelar» los misterios del judaísmo contenidos en el Talmud véase más adelante el caso de Eisenmenger y Chiarini.

²⁴ Walid Shoebat es un oscuro personaje autor de *Why I left Jihad: the root of terrorism and the return of radical islam* (2005), que dice haber sido un terrorista de la OLP que, emigrado a Estados Unidos, se convirtió al cristianismo. Véase <http://www.shoebat.com/index.php>. La autenticidad de su biografía —tal y como él la cuenta— ha sido puesta en duda por el periódico conservador israelí *The Jerusalem Post*. Ver Luyken, Jorg: “The Palestinian ‘terrorist’ turned Zionist”, en *The Jerusalem Post*, 30 de marzo de 2008, <http://www.jpost.com/servlet/Satellite?cid=1206632362598&pagename=JPost%2FJPArticle%2FShoebat%2FHowFull> [fecha de consulta: 4 de marzo de 2009].

²⁵ Walid Shoebat en Davis, Gregory M. y Daly, Bryan: *Islam: What the West needs to know (video)*, Quixotic Media, 2006.

²⁶ *El Corán*, 9ª ed., edición y traducción de Julio Cortés, Barcelona, Herder, 2005, ed. J. Cortés, p. 188.

²⁷ Véase Gimaret, Daniel: “Shirk”, en *Encyclopaedia of islam. CD-ROM edition*, Leiden, Brill, 1999.

al contrario, como se ve, ese sentido depende de las interpretaciones que de él se hagan— y, por otro, está interpretándolo como los exégetas musulmanes más radicales —lo que no dejaría de ser ilustrativo—.

César Vidal, por su parte, en *España contra el islam* —un libro sobre el que hablaremos con detenimiento más adelante—, tampoco tenía reparos en incrementar el sentido violento de algunos versículos truncándolos. Así, en el capítulo dedicado al Corán y los *hadices*, Vidal cita el siguiente versículo: «Combatid en el camino de Dios a los que combaten contra vosotros...»,²⁸ evitando incluir la continuación de ese versículo (el 2, 190), que sigue así: «...pero no os excedáis. Dios no ama a los que se exceden.»²⁹ Cuando de lo que se trata es de mostrar que el islam es el Mal, éste no puede aparecer atenuado, matizado. El Mal debe resultar absolutamente maligno. De ahí esa necesidad, que a veces puede resultar absurda, de mutilar esos versículos.

Como se ha dicho ya, aunque los autores islamófobos pueden acceder al texto del Corán de forma directa, muchos de ellos no pueden hacerlo más que a través de traducciones. Esto también plantea problemas. Además, la utilización de traducciones resulta algo paradójico y que muestra hasta qué punto la islamofobia y el antisemitismo parten del orientalismo pero son un empobrecimiento del mismo. Y esto porque toda esta forma de utilizar los textos sagrados de judaísmo e islam parte de la idea orientalista de que la lengua es un reflejo del “espíritu” del pueblo y los textos sagrados son la obra más acabada de ese espíritu. Sin embargo, los islamófobos y los antisemitas, por lo general, ya ni siquiera acceden al texto en su lengua original, pero ello no les impide seguir utilizando los textos (traducidos) con la pretensión implícita de acceder a la verdadera esencia del islam o del judaísmo, aquella de la que están imbuídos los musulmanes o los judíos.

Además, a pesar de que utilizan traducciones, no se preocupan por contrastarlas con otras traducciones para plantearse los problemas que se derivan de los diferentes sentidos que un mismo texto puede adquirir según qué traducción se utilice. En todo caso, si se utilizan diferentes traducciones es para escoger siempre aquella que puede transmitir mejor una imagen de amenaza. Entre la multitud de traducciones que pueden hacerse de un versículo determinado del Corán, los autores islamófobos y antisemitas

²⁸ Vidal, César: *España frente al islam. De Mahoma a Ben Laden*, 4ª ed., Madrid, La Esfera de los Libros, 2006, p. 49. cit. en Álvarez Chillida: "Propaganda de guerra".

²⁹ *El Corán*, ed. J. Cortés, p. 31.

no dudan en hacer uso de aquellas traducciones que más pueden enfatizar el carácter esencialmente violento que se atribuye al islam o al judaísmo. Por ejemplo, el politólogo español Antonio Elorza —un autor al que también volveremos—, citaba en uno de sus artículos, dedicado a reflexionar sobre el alcance del terrorismo *yihadí* tras los atentados en Bombay de noviembre de 2008, el versículo 2, 193 del Corán, como «lema» del grupo terrorista Lashkar-e-Taiba, responsable de los atentados:

Un versículo del Corán, el 2, 193 es su lema: “Luchad contra ellos hasta que cese la discordia y la religión sea toda de Alá”. En su insignia, un Kalashnikov sirve de instrumento alzado sobre el Corán para alcanzar esa victoria definitiva, más allá de Cachemira y de la India.³⁰

Además de truncar el versículo —que sigue: «Si cesan, no haya más hostilidad que contra los impíos»—, lo cual, de nuevo, incrementa su sentido violento, la traducción que de él utiliza Elorza, es problemática. Como sucede con la totalidad del texto coránico, las traducciones de este versículo pueden diferir en gran medida, y cada una de ellas otorga al versículo un sentido sensiblemente diferente. Veamos una serie de ejemplos de cómo este versículo ha sido traducido:

En primer lugar, citaremos la traducción de Cansinos Assens, que es la más parecida a la que utiliza Elorza —que, dicho sea de paso, no sabemos qué traducción utiliza—. Cansinos Assens utiliza la numeración de Flügel y en su texto el versículo citado se corresponde con el 2, 189, que reza así:

Y matadlos hasta que no haya discordia, y haya la ley de Alá; pero si se abstienen, entonces no haya enemistad, sino con los inicuos.³¹

La traducción que se hace en la edición bilingüe árabe-español publicada por el Complejo Rey Fadh de Arabia Saudí, reza así —aunque en esta edición el versículo en cuestión aparece como el 2, 192—:

³⁰ Elorza, Antonio: "India desde España", en *El País*, 13 de diciembre de 2008. A esto ya hacía referencia Elorza en un artículo anterior: «¿Por qué preocuparse si los atentados de Bombay llevan la marca de fábrica de Lashkar-e Taiba, la organización islamista con referente en Cachemira, emanada del grupo puritano Ahl-e Hadith, cuyos *muyahidín* siguen literalmente los hadices del Profeta y tienen por lema la *yihad* hasta el fin propuesta en el versículo 2, 193 del Corán?» Elorza, Antonio: "De Granada a Bombay", en *El País*, 29 de noviembre de 2008.

³¹ Cansinos Assens, Rafael: *Mahoma y el Korán*, 2 vols., Madrid, Arca Ediciones, 2006 [1ª ed. Buenos Aires, 1954], vol. 2, p. 40.

Luchad contra ellos hasta que no haya más oposición y la Adoración debida sea sólo para Allah.

Pero si cesan, que no haya entonces hostilidad excepto contra los injustos.³²

Sin embargo, la traducción de Julio Cortes dice así:

Combatid contra ellos hasta que dejen de induciros a apostatar y se rinda culto a Dios. Si cesan, no haya más hostilidades que contra los impíos.³³

Por su parte, Juan Vernet lo traduce así:

Matadlos hasta que la persecución no exista y esté en su lugar la religión de Dios. Si ellos cesan en su actitud, no más hostilidad si no es contra los impíos.³⁴

Muhammad Asad, en cambio, lo traduce así:

Por tanto, combatidles hasta que cese la opresión y la adoración esté consagrada or entero a Dios, pero si cesan, deben acabar todas las hostilidades, salvo contra aquellos que [deliberadamente] hacen el mal.³⁵

Como se ve, cada una de las traducciones da un sentido diferente al texto. No es lo mismo «discordia» que «oposición», ni «induciros a apostatar» que «persecución» o que «opresión». Tampoco es lo mismo traducir Alá por Dios, que no traducirlo. Tal y como lo citaba Elorza, truncado y traducido de la manera en la que lo traduce, el texto no sólo adquiere un contenido más violento —repetimos: el mal es absoluto o no es tal—, sino que además se incrementa la distancia cultural entre el islam y “lo nuestro”. Dejar de traducir «Alá» no es aquí inocente: se trata de una práctica muy común en la literatura islamófoba —y también, hay que apuntarlo, en la literatura islamista—. Se trata de una forma de traducción “exotizante” que incrementa la caracterización del islam como algo extraño, ajeno, que no tiene nada en común con “nosotros”, ni siquiera su dios. Con ello se transmite la sensación de que el dios islámico es un dios diferente al de cristianos y judíos y que, por lo tanto, la religión de Alá es el islam exclusivamente.

³² *El noble Corán y su traducción-comentario en lengua española*, traducción y comentario de Abdel Ghani Melara Navio, Medina, Complejo del Rey Fahd para la Impresión del texto del Corán, 1996, p. 47.

³³ *El Corán*, p. 32.

³⁴ *El Corán*, introducción, traducción y notas de Juan Vernet, Barcelona, Planeta, 2008, p. 28.

³⁵ *El mensaje del Qur'an*, edición y traducción de Muhammad Asad, traducción al español de Abdurrasak Pérez, Almodóvar de Arriba (Córdoba), Junta islámica, 2001, p. 42.

Así pues, luchar hasta que la religión sea toda de Alá significa luchar hasta que la única religión sea el islam y que, por lo tanto, la religión de judíos y cristianos desaparezca.

Así es precisamente como lo interpreta Robert Spencer: «Esto parecería indicar que la guerra debe continuar hasta que el mundo se convierta al islam —“la religión es para Alá”— o hasta que la ley islámica sea hegemónica.»³⁶ La conclusión de Spencer, es sin embargo, contradictoria: o se debe combatir hasta que el mundo se convierta al islam, o basta con que éste esté sometido a la ley islámica. Aunque ambas opciones no son muy halagüeñas para los no musulmanes, no son, ni mucho menos, lo mismo: la coacción para aceptar el islam como religión estaría ausente de la segunda opción —«o hasta que la ley islámica sea hegemónica»—. Esta segunda opción es, de hecho, la que prevalece en la historia islámica, en donde las políticas de conversión forzosa son prácticamente inexistentes. Esto, sin embargo, a su vez entra en contradicción con la idea que desde un principio se quiere hacer transmitir con la traducción «y la religión sea toda de Alá».

Al contrario, se puede mitigar el contenido violento de un texto dependiendo de la traducción que se escoja. Por ejemplo, el mismo Robert Spencer escoge una traducción benévola del texto bíblico para mitigar así su contenido violento y tratar de apoyar su afirmación de que la idea de que el Corán y la Biblia son igualmente violentos es un «mito políticamente correcto». Así, pretende que la violencia contenida en determinados pasajes del Pentateuco es una violencia sólo dirigida contra las siete naciones cananeas y que, por lo tanto, «a menos que sea usted un hitita, un gergeseo, amorreo, cananeo, fereceo, heveo o jebuseo, estos pasajes no le afectan directamente.»³⁷ Para llegar a esa conclusión, como decimos, Spencer utiliza una traducción determinada del texto y no otras. Esto sucede cuando cita Deuteronomio 20, 10-13, que dice: «y cuando Yahveh, tu Dios, la entregue en tu mano, pasarás a filo de espada a todos sus varones», y las mujeres y los niños serán tomados «como botín». Así, dice el texto, «harás con todas las ciudades que estén muy distantes de ti, que no sean ciudades de tus naciones vecinas.» Luego, a pesar de lo que afirma Spencer, aquí el texto no se refiere exclusivamente a las siete naciones cananeas. A éstas el texto les reserva un trato especial: «pero en las ciudades de estos pueblos cercanos que Yahveh, tu Dios, te va a dar en posesión, no

³⁶ Spencer, Robert: *Guía políticamente incorrecta del islam (y de las cruzadas)*, Madrid, Ciudadela, 2007 [1ª ed. Washington, 2005], p. 46.

³⁷ Ibid., p. 53.

dejarás nada con vida».³⁸ Sin embargo, cuando Spencer cita el versículo dedicado a los varones de las «ciudades muy distantes», en lugar de «pasarás a filo de espada», traduce «herirás a todo varón suyo a filo de espada»³⁹ —«*you shall strike all the men in it with the edge of the sword*», dice en la versión original en inglés⁴⁰—. Con ello el autor quiere transmitir la idea de que la muerte sólo les está reservada a las siete naciones cananeas, no a los demás pueblos, ni siquiera a sus miembros varones, a los que sólo se herirá. Spencer no tiene en cuenta, sin embargo, que esos pueblos, sin sus mujeres y sin sus hijos, tomados «como botín», no tienen futuro, también están condenados a desaparecer.

Sin embargo, Spencer podría haber usado otras traducciones de la Biblia, como, por ejemplo, la que el Vaticano recoge en su página *web*, que, en castellano e inglés, traduce ese versículo de la siguiente manera: «tú pasarás al filo de la espada a todos sus varones» / «*put every male in it to the sword*».⁴¹ Sin embargo, Spencer prefiere la otra versión pues es la que puede ser utilizada dentro de su argumento para tratar de mitigar el contenido violento de la Biblia y confrontarlo con el contenido violento del Corán. En éste, según Spencer «la orden de declarar la guerra contra los no creyentes es general y universal», no específica, como en el caso de la Biblia, que la limita a esas siete naciones cananeas.⁴²

Por otro lado, también ciertos autores como Robert Spencer o Antonio Elorza, que no conocen el árabe, utilizan fuentes traducidas sin plantearse siquiera lo problemáticas que algunas de esas traducciones pueden llegar a ser. Por ejemplo, ambos autores hacen

³⁸ *La Biblia*, ed. de Serafín de Ausejo y Marciano Villanueva, Barcelona, Herder, 2003, p. 234.

³⁹ Spencer: *Guía políticamente incorrecta del islam*, p. 52.

⁴⁰ Spencer, Robert: *The politically incorrect guide to Islam and the Crusades*, Washington, Regnery Pub., 2005, p. 29. Ciertamente “golpear con el filo de la espada” que es como quizás debería traducirse el original en inglés, no es lo mismo que “herir”, como se traduce realmente en la versión castellana. Así, parece que la mitigación del sentido violento del texto corresponde más a la traducción española que no a la versión original, que no deja tampoco de tener un sentido menos violento que el que tiene, como se verá, la traducción inglesa que se recoge en la *web* del Vaticano.

⁴¹ http://www.vatican.va/archive/ESL0506/_P4Y.HTM; http://www.vatican.va/archive/ENG0839/_P4Z.HTM [fecha de consulta: 28 de mayo de 2009].

⁴² Spencer: *Guía políticamente incorrecta del islam*, p. 53. Por otro lado, habría que recordar que, aunque, efectivamente, en ese fragmento se citan esas siete naciones, en otros, Dios conmina a exterminar también a otras naciones. Por ejemplo, en Números 25, 16-18 y en Números 31, 1-2, Dios ordena exterminar a los madianitas, y no sólo eso, sino que Moisés se enfada con el ejército israelí porque habían dejado con vida a las mujeres (Núm. 31, 14-18). De la misma manera, Dios ordenó a Saúl que exterminara a los amalecitas (1Samuel, 15, 1-3). Luego siguen la guerra contra los amonitas (Jueces, 11, 29-33), en el contexto de la cual Jefté sacrifica a su hija a Dios (Jueces, 12, 1-15). Tras ésta, la guerra contra los filisteos (1Samuel, 13), etc. Si uno interpretara los textos como Spencer —y como, por otro lado, hicieron muchos antisemitas— diría que Dios ordena a Israel acabar con todo aquél que se cruce en su camino.

uso de la traducción al inglés que del *Sahih al-Bujarí* hizo Muhammad Muhsin Khan.⁴³ Pues bien, Muhammad Muhsin Khan es un médico que trabajó en el Ministerio de Salud de Arabia Saudí y que terminó siendo director de la Clínica Universitaria de Medina. No tiene, pues, formación religiosa.⁴⁴ Sin embargo, al ser la única traducción al inglés del *Sahih al-Bujarí*, y gracias al apoyo Saudí —en su conocido esfuerzo por expandir la interpretación *wahhabí* del islam⁴⁵—, ha tenido una gran difusión. Incluso se puede encontrar en su totalidad colgada en Internet en varias páginas *web*.⁴⁶ Por desgracia, esta traducción plantea muchos problemas derivados del marco ideológico a partir de la cual se ha realizado —el *wahhabismo*—. Así, por ejemplo, Muhsin Khan traduce el *hadiz* número 12 del volumen 1, libro 2:

Narró Anas:
El Profeta dijo: “ninguno de vosotros tendrá fe hasta que quiera para su hermano (musulmán) lo mismo que quiera para él”.⁴⁷

Como se ve, en el texto se introduce una aclaración entre paréntesis «(musulmán)». Pero esta aclaración se trata en realidad de una interpretación que el traductor se permite introducir y que, como se puede comprobar, no aparece en el original en árabe.⁴⁸

⁴³ Véase, por ejemplo, Elorza, Antonio: *Los dos mensajes del islam: razón y violencia en la tradición islámica*, Barcelona, Ediciones B, 2008; Spencer: *Guía políticamente incorrecta del islam*.

⁴⁴ Véase <http://www.dar-us-salam.com/authors/muhsin-khan.htm> [fecha de consulta: 5 de abril de 2009]

⁴⁵ Sobre la campaña de expansión del wahhabismo emprendida por Arabia Saudí, sobre todo a raíz del aumento de los precios del petróleo tras la crisis del 73 véase Kepel, Gilles: *La yihad. Expansión y declive del islamismo*, Barcelona, Península, 2002, pp. 150-165.

⁴⁶ Por ejemplo: <http://www.usc.edu/schools/college/crcc/engagement/resources/texts/muslim/hadith/bukhari/>; y también en <http://www.msawest.net/islam/fundamentals/hadithsunnah/bukhari/>.

⁴⁷ «Narrated Anas: The Prophet said, “None of you will have faith till he wishes for his (Muslim) brother what he likes for himself.”» al-Bujarí, Muhammad ibn Ismail: *Summarized Sahih al-Bukhari. Arabic-English*, translated by Dr. Muhammad Muhsin Khan, Riyadh, Maktaba Dar-us-Salam, 1994, p. 61. Véase también: <http://www.usc.edu/schools/college/crcc/engagement/resources/texts/muslim/hadith/bukhari/002.sbt.html> [fecha de consulta: 5 de abril de 2009].

⁴⁸ Ibid. Como se puede deducir, en esta edición bilingüe la aclaración «(musulmanes)» sólo aparece en la traducción al inglés, y no en el texto árabe, por lo que se puede colegir que está expresamente dirigida al público musulmán que no maneja el árabe. El traductor se atreve a alterar el texto traducido, pero no el original, por lo que muy probablemente se trata de condicionar la manera en la que debe entender los textos ese público musulmán que no sabe árabe, de manera que así se favorezca la asunción de la interpretación *wahhabí* por parte de éste.

عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنْ
النَّبِيِّ ﷺ قَالَ:
(لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ
مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ).

Como se ve, en el texto original en árabe no se hace ninguna aclaración, y la palabra que se utiliza es “*aj*”, hermano. De hecho, en la traducción al francés del *Sahih al-Bukhari* realizada por Octave Houdas y William Marçais esa aclaración no aparece por ningún lado:

Selon Anas le Prophète a dit: «Aucun de vous n’aura vraiment la foi s’il ne désire pour son prochain ce qu’il désire pour lui-même».⁴⁹

Como se puede apreciar, mediante la aclaración que introducía M. Muhsin Khan el sentido del *hadiz* cambia totalmente. Si éste, siguiendo el original, podría interpretarse de forma universalista —la famosa regla de oro: desea para tu prójimo lo que desees para ti—, con la introducción de la aclaración, el sentido del *hadiz* se restringe y ya no es posible interpretarlo de manera universalista.

Por otro lado, debemos apuntar que, en el caso citado de Antonio Elorza, resulta inexplicable que utilice esta traducción sin tener en cuenta los problemas que plantea cuando sí es consciente de que el mismo traductor, en su edición inglesa del Corán, se ha atrevido incluso a introducir unas aclaraciones muy sorprendentes en el texto coránico. Así, por ejemplo, el mismo Elorza cita el caso de la traducción del versículo 8, 60:

And make ready against them all you can of power, including steeds of war (*tanks, planes, missiles, artillery*) to threaten the enemy of Allah and your enemy, and others besides whom, you may not know but whom Allah does

⁴⁹ Idem: *Les traditions islamiques. Traduites de l'arabe avec notes et index*, 4 vols., traducción y edición de Octave Houdas y William Marçais, París, E. Leroux, 1903-1914, vol. 1, p. 13. Este *hadiz* también fue recogido por Muslim en su colección, en dos versiones (*hadices* 72 y 73 del libro 1). Véase la traducción al inglés del *Sahih Muslim* realizada por Abdul Hamid Siddiqui, donde el texto aparece traducido sin ningún añadido: <http://www.usc.edu/schools/college/crcc/engagement/resources/texts/muslim/hadith/muslim/001.smt.html> [fecha de consulta: 5 de abril de 2009].

know. And whatever you shall spend in the Cause of Allah shall be repaid unto you, and you shall not be treated unjustly.⁵⁰

Resulta evidente que las traducciones de M. Muhsin Khan están expresamente dirigidas a acomodar los textos a la interpretación *wahhabí* de los mismos. Sin embargo, esto no se tiene en cuenta y se utilizan sin ni siquiera contrastarlas con otras traducciones o con el original.

Toda esta cuestión acerca de los problemas que se pueden plantear cuando se utilizan según qué traducciones, nos lleva a tratar otro tema vinculado al de las traducciones, pero que depende más de las interpretaciones. Se trata del problema de la identificación de esos que el Corán y los *hadices* llaman «impíos», «idólatras», «asociadores», «infieles», etc. Se traduzcan los términos coránicos como se traduzcan, ¿de quién está hablando el Corán? ¿De los paganos idólatras? ¿De los judíos y cristianos? ¿O se refiere a todo no musulmán? Los autores islamófobos tienden a huir de sutilezas y matizaciones. En general, para ellos todos esos términos remiten siempre a todo aquél que no es musulmán. Por lo tanto, todas las personas no musulmanas merecen, en el Corán y los *hadices*, el mismo trato: o la conversión, o la muerte.⁵¹ Como hemos visto en el caso de Walid Shoebat, incluso llegan a falsear el texto coránico para confundir a judíos y cristianos con “asociadores”: todos están igualmente amenazados.

⁵⁰ *Interpretation of the meanings of the noble Qur'an in the English language: summarized in one volume*, edición y traducción de Muhammad Taqi-ud-Din al-Hilali y Muhammad Muhsin Khan, Riad, Darussalam, 1999, p. 244. Las cursivas son nuestras. Véase Elorza, Antonio: "Yihad: el sexto pilar del islam", en *Claves de Razón Práctica*, n° 169 (enero-febrero de 2007), pp. 36-43; Elorza: *Los dos mensajes del islam*, pp. 134-135. En ambos textos, Elorza, tras citar el versículo tal y como aparece en esa traducción, añade: «La traición al texto sagrado suscita una doble sorpresa. Primero, que altos exponentes del saber académico saudí la cometan. Segundo, que millones de lectores lo hayan aceptado sin pestañear. Es la mejor prueba de que los contenidos de violencia originarios no son marginados por un sector musulmán de hoy; por el contrario, son vistos como algo tan necesario para el presente que no se duda en falsificar la letra del Corán para alcanzar una plena actualización de sus recomendaciones.» Desconocemos los datos que tiene Elorza para afirmar que «millones de lectores» han aceptado sin pestañear tales prácticas, puesto que no aporta dato alguno. Sin embargo, sí sabemos que algunos autores han criticado abiertamente esa forma de proceder, y específicamente las traducciones de M. Muhsin Khan. Véanse las críticas de Nuh Ha Mim Keller y de Gibril F. Haddad en Haddad, Gibril F.: "Ibn Baz, a concise guide to another primary innovator in islam", en *Living islam*, s. f., http://www.abc.se/~m9783/ibaz_e.html [fecha de consulta: 5 de abril de 2009]; Keller, Nuh Ha Mim: "The re-formers of islam. The Mas'ud questions", 1995, <http://www.masud.co.uk/ISLAM/nuh/masudq3.htm> [fecha de consulta: 5 de abril de 2009].

⁵¹ Como se verá, en algunas ocasiones los autores islamófobos conceden que, además de esas dos opciones, está la de la sumisión al dominio islámico manteniendo la propia religión y los bienes —el estatuto de la *dhimma* en el islam clásico—, pero aun así no queda claro si se aplica o no, puesto que, a la misma vez, pretenden que el islam “ordena” la conversión forzosa de todo no creyente. Véase más adelante p. 433 nota 56.

Los autores antisemitas se encontraron con el mismo problema: ¿quiénes son esos que el Talmud llama «gentiles», «paganos», «extranjeros»? ¿Se refiere literalmente a los romanos y griegos paganos, a los demás pueblos paganos, o se refiere también a los cristianos o a los no judíos en general? Mientras los autores antisemitas se esforzaron por intentar probar que todos los términos empleados en el Talmud para referirse a pueblos con los que los judíos tenían trato se referían también a los cristianos, los autores judíos y defensores del judaísmo trataron siempre de argumentar que eso no era así, que los cristianos estaban excluidos. Esto explica, por ejemplo, el argumento ampliamente empleado por algunos autores antisemitas de que el Talmud había sido censurado y que allí donde debía decir “cristianos”, ya no lo decía, aunque los rabinos seguían transmitiendo ese saber oculto a los demás.⁵²

De la misma manera se discutía acerca de qué tratamiento recibía Jesucristo o la Virgen María en el Talmud, si éste era bueno o malo o si, efectivamente, se mencionaba o no a Jesucristo o a la Virgen en el Talmud. Los antisemitas, al igual que los polemistas antijudíos premodernos, sostenían que, efectivamente, Jesús era mencionado y denigrado —al igual que la Virgen—. Los representantes judíos que participaban en las polémicas premodernas, o los que, tiempo después, se dedicaron a contradecir a los antisemitas, sostenían, en cambio, que ni Jesucristo ni la Virgen eran mencionados en el Talmud y, por lo tanto, tampoco eran denigrados.⁵³

El problema de la identificación de determinados términos se plantea también cuando en los *hadices*, el Corán, el Talmud o el Antiguo Testamento se habla de, por ejemplo, “prójimo” o de “hermanos”, ¿de quién están hablando? ¿De todos los hombres por el hecho de ser considerados todos hijos de Dios? ¿O sólo de los correligionarios? Como se verá, tanto los antisemitas como algunos islamófobos tratarán de demostrar que cuando los textos sagrados judíos o musulmanes utilizan esos términos se están refiriendo exclusivamente a los correligionarios, no a todos los hombres sin distinción. Por ejemplo en *Der Bolschewismus von Moses bis Lenin*, de Dietrich Eckart, se rechaza

⁵² Véase, por ejemplo, Chiarini, Luigi A.: *Théorie du Judaïsme, appliquée a la réforme des israélites de tous les pays de l'Europe, et servant en même temps d'ouvrage préparatoire a la version du Talmud de Babylone*, 2 vols., Génova, J. Barbezat, 1830, vol. 1, pp. 161-168; Drach: *De l'harmonie entre l'Église et la Synagogue*, vol. 1, pp. 166-168; Gougenot des Mousseaux: *Le juif, le judaïsme et la judaïsation des peuples chrétiens*, pp. 94-95, 99-100.

⁵³ Al parecer el problema estribaba en que Jesús y la Virgen aparecían en el Talmud con otros nombres y por ello se planteaba la cuestión de si efectivamente se refería a ellos o no. Sobre este tema y un estudio sobre la imagen de Jesucristo en el Talmud véase Schäfer, Peter: *Jesus in the Talmud*, Princeton y Oxford, Princeton University Press, 2007.

la traducción que de la Biblia hizo Lutero por considerarla inspirada por rabinos judíos. Concretamente se considera que fue esta inspiración la que provocó que se tradujera «amarás a tu prójimo como a ti mismo»⁵⁴ donde debería decir «ama a tu compatriota [Volksgenossen] como a ti mismo», de forma tal que el judaísmo aparentara un carácter más universalista, que prescribiera un amor a toda la humanidad, que, según Eckart, está totalmente ausente del judaísmo, más bien al contrario.⁵⁵

A la misma vez, algunos fundamentalistas judíos o musulmanes también tratarán de restringir el sentido de esos términos pretendiendo con ello que los pasajes en donde se insertan no se refieren a todos los hombres, sino sólo a los judíos o a los musulmanes. Ya lo hemos visto en el caso de la traducción que M. Muhsin Khan hacía del *Sahih al-Bujarí*. Pero también encontramos esta tendencia entre algunos representantes de grupos ultra-ortodoxos judíos, que pretenden crear y mantener una barrera infranqueable entre el pueblo judío y el resto de pueblos y, para ello, no dudan en legitimar a partir de las Escrituras la imagen de que los judíos son superiores al resto del género humano:

[Si] Dios ha creado el universo entero según la división fundamental en cuatro reinos —mineral, vegetal, animal y humano— (...) está escrito que existe en realidad un quinto reino: Am Israel, el pueblo judío. [Y] la distancia que lo separa del cuarto género —el conjunto de la especie «parlante», humana— no es menor que la que media entre lo humano y lo animal.⁵⁶

Por otra parte, para estos mismos grupos, identificar al enemigo ancestral, el enemigo de Dios tal y como aparece en las Escrituras, con el enemigo actual, con “nuestro enemigo”, lleva a considerar que aquello que las Escrituras prescriben contra el enemigo ancestral es aplicable también contra el enemigo actual. Lo único que se necesita, pues, es realizar esa identificación, ese paralelismo entre pasado y presente, entre texto y realidad:

En 1968 Samuel Derlich, rabino mayor del ejército israelí, comunicó por escrito a los soldados que era un mitzvah (deber religioso), registrado en la Biblia, «destruir a Amalec». Cuando algunos oficiales del ejército protestaron,

⁵⁴ Levítico, 19, 18; *La Biblia*, p. 149.

⁵⁵ Eckart, Dietrich: *Der Bolschewismus von Moses bis Lenin. Zwiegespräch zwischen Adolf Hitler und mir*, Múnich, Hoheneichen-Verlag, [1924], p. 33. Sobre la obra de Eckart véase más abajo, pp. 316-333.

⁵⁶ Rabí Yoel Kahn: “La cinquième dimension”, en *Rencontres ‘HaBaD*, nº 25 (verano de 1989), p. 15, cit. en Kepel, Gilles: *La revanche de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, p. 260.

otros cuarenta rabinos escribieron para defender a Derlich y certificar que su declaración estaba de acuerdo con la *halajah*, la tradición jurídica judía.⁵⁷

De la misma manera, es sobradamente conocida la idea difundida entre el islamismo radical a partir de Sayib Qutb que identifica a todo aquel que es considerado un enemigo con la *yahiliyya*; es decir, con el periodo de “ignorancia”, de paganismo, previo a la revelación de Mahoma, luego algo que debe ser combatido. En definitiva, cualquier enemigo actual puede ser identificado con los enemigos de la fe que aparecen en el Corán y, a partir de ahí, legitimar su eliminación.⁵⁸ Ni que decir tiene que la existencia de grupos que manejan tales ideas alimenta abundantemente los discursos antisemita e islamóforo, que ven así cómo sus ideas acerca del judaísmo o del islam son confirmadas por judíos y por musulmanes.

Y es que fundamentalistas judíos, musulmanes o cristianos, antisemitas o islamóforos, abordan las Escrituras equipados con las mismas anteojeras. Todos los leen con la idea prefijada de lo que en ellos desean encontrar: si deben leer literalmente para encontrar legitimación para lo que ellos quieren, leerán literalmente; si deben realizar interpretaciones que fuercen el texto hasta tergiversar su sentido original, lo harán sin dudar. Mutilar o falsear los textos es una estrategia común dentro de esta literatura, pero resulta a veces innecesaria, puesto que al final siempre es posible encontrar fragmentos del Talmud, *hadices*, versículos del Corán o del Antiguo Testamento, que tengan un contenido violento, que no deje bien parados a los “infieles”, etc. Por eso, en muchos casos, no resulta necesario mutilar o falsear los textos. Pero lo que sí resulta esencial es descontextualizarlos.

Es esta la principal estrategia seguida por los autores de este tipo de literatura. No sólo se descontextualizan los textos, se separan de su contexto histórico y de su sentido dentro del texto general, sino que —lo que es más importante— se aísla el texto de la multiplicidad de interpretaciones que de él se han realizado a lo largo de la historia. Esto no significa que los autores antisemitas e islamóforos no presten atención también a la tradición interpretativa judía o musulmana. Hay quien presta atención a ambas tradiciones —la jurisprudencia islámica o ciertos tratados rabínicos, por ejemplo—,

⁵⁷ Halliday: *El Islam y el mito del enfrentamiento*, pp. 249-250.

⁵⁸ Sobre el concepto de *yahiliyya* en Sayib Qutb véase Kepel: *La yihad. Expansión y declive del islamismo*, pp. 72-76; Kepel: *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, pp. 45-48; Ternisien, Xavier: *Los Hermanos Musulmanes*, Barcelona, Bellaterra, 2007, pp. 80-82.

pero lo que hacen es realizar una lectura selectiva de ambas tradiciones en la que sólo se presta atención a los autores, obras o pasajes de obras que concuerdan con la imagen preestablecida que del islam o del judaísmo tienen y quieren transmitir. Evitan, sobre todo, mencionar —deliberadamente o porque lo desconocen— que esta tradición no es unívoca en sus interpretaciones, que en ella lo que prima ante todo es la discusión y el conflicto entre las diferentes interpretaciones. El punto de partida y el producto lógico que se obtiene al final es una imagen monolítica y maligna del islam o del judaísmo.⁵⁹ Hacen exáctamente lo mismo cuando se aproximan a las interpretaciones que los musulmanes y judíos contemporáneos, de carne y hueso, hacen de los textos sagrados. Sólo prestan atención aquellas interpretaciones que se amoldan a la imagen general que del islam y el judaísmo quieren transmitir, desechando cualquier otra como inexistente, falsa o heterodoxa.

El esencialismo del planteamiento —esto dicen sus Escrituras, así son ellos— es tan burdo que algunos autores no pueden evitar darse cuenta de ello y establecer matizaciones. La acusación de “racismo”, aunque suelen despreciarla como producto de “lo políticamente correcto”, sigue ejerciendo cierta presión sobre ellos. Así, algunos autores matizan sus condenas generalizadas sobre el islam diciendo, por ejemplo, que no es que todos los musulmanes sean violentos o terroristas, porque no todas las personas que se dicen musulmanas lo son realmente, ya que, en realidad, no conocen los textos sagrados. No saben lo que el Corán y los hadices dicen, si lo supieran y siguieran siendo musulmanes, entonces sí: terminarían realizando acciones contra “nosotros” —y si no, es que entonces no se sienten suficientemente fuertes para ello—. Así, todo musulmán —o todo judío, puesto que esta forma de argumentar no es privativa de la islamofobia, sino que es consecuencia directa de la estrechez del esencialismo— educado en base a las Escrituras, será ineluctablemente una amenaza; y si no lo es, ello no significará que el presupuesto de partida —el islam o el judaísmo son una amenaza— sea falso, significará que el musulmán en cuestión —o el judío en cuestión— no lo es realmente.

En definitiva, los autores islamófobos y antisemitas se aproximan a los textos de forma doblemente selectiva. Por un lado, de entre los miles de versículos del Corán y el

⁵⁹ Sobre el método utilizado por los autores antisemitas cuando utilizan los textos sagrados del judaísmo véase Katz: *From prejudice to destruction*, pp. 13-22; Steinweis: *Studying the Jew*, pp. 76-77. Como se verá, los autores islamófobos siguen el mismo método.

Antiguo Testamento, de entre los miles de *hadices* o sentencias del Talmud, ellos seleccionan unos pocos y no otros. Por otro lado, de entre las diferentes interpretaciones de un mismo versículo, de una misma sentencia o *hadiz*, ellos seleccionan una sola, descartando radicalmente cualquier otra. El producto de tal proceso de selección es, pretenden, no una interpretación del islam y el judaísmo, sino el islam y el judaísmo en sí, rechazando cualquier otra interpretación como islamófila o filosemita.

Si bien cualquier proceso de conocimiento es selectivo, y, por ello, incluso cualquier acercamiento científico a los textos sagrados del judaísmo y el islam es necesariamente selectivo, lo que diferencia a la islamofobia y al antisemitismo de los demás acercamientos a los textos es, primero, que, de principio, niegan que su acercamiento sea selectivo y, como tal, una interpretación más dentro de las múltiples posibles. Ellos afirman que lo que están describiendo es el islam y el judaísmo tal y como son realmente —esto los alejaría de un acercamiento científico, por ejemplo, que no pretendería ser tan absoluto y sería consciente de sus limitaciones—. Y en segundo lugar, lo que los diferencia de forma crucial de cualquier otra forma de acercamiento es que este acercamiento se realiza con una idea prefijada de lo que el islam y el judaísmo son, una idea prefijada que guía la selección: la idea prefijada de que el islam y el judaísmo son una amenaza, son el Enemigo. No se trata de un acercamiento que parta del análisis completo y exhaustivo de los textos y de las diferentes interpretaciones que a lo largo de la historia se han hecho de ellos. No se trata de un intento de conocer realmente el sentido de los textos, puesto que buena parte de ellos ni siquiera conocen el idioma en el que originalmente fueron escritos. Se trata simplemente de apoyar una imagen preestablecida del islam y el judaísmo sobre la base de una serie de textos seleccionados e interpretados expresamente para ello. Interpretados, sí. Porque no se trata simplemente de una lectura literal de los textos seleccionados. Normalmente la lectura literal es la que se utiliza, porque es la más sencilla. Sin embargo, cuando resulta necesario interpretar para preservar la imagen preestablecida, se interpreta.

Como veremos en esta segunda parte, el hecho de que invariablemente se seleccionen los textos más violentos e intolerantes y de ellos se haga la interpretación más violenta e intolerante, el hecho de que incluso se mutilen los textos o se falseen para incrementar su sentido violento o intolerante, prueba que el acercamiento a los textos sagrados que hacen los islamófobos y los antisemitas está guiado por la idea preestablecida de que islam o judaísmo son una amenaza. Lo que quieren hacer es

utilizar los textos sagrados como prueba de que ese mal, esa amenaza de cuya existencia ellos no dudan, es real.

En esta segunda parte de la tesis lo que tratamos de probar es que una imagen del judaísmo y los judíos como amenaza para “nuestro bienestar”, para “nuestra supervivencia”, se pudo construir sin necesidad alguna de utilizar nociones raciales, y que, por tanto, la aparición de esas nociones dentro del antisemitismo es algo, secundario, aunque importante; lo principal es esa imagen de la amenaza. Es en la construcción y legitimación de esa imagen donde la utilización de los textos sagrados ha sido fundamental. Veremos que lo mismo sucede en la islamofobia. No es necesario utilizar nociones raciales para construir una imagen amenazante del islam y los musulmanes, basta con una concepción esencialista que parta de una imagen del islam como amenaza construida y legitimada a partir de los textos sagrados del islam. Es la imagen de la amenaza lo que provoca la necesidad de defenderse, no la simple postulación de la diferencia “racial” o “cultural” del Otro, aunque esta sea absoluta. Se necesita un paso más para que esa diferencia derive en miedo y odio: la identificación del Otro con el Mal.

Esta segunda parte la conforman 5 capítulos. El capítulo 6 está dedicado a realizar una aproximación histórica a la utilización que la literatura antisemita ha hecho de los textos sagrados del judaísmo, creando un verdadero género que, siguiendo a Bernard Lazare, he llamado “literatura antitalmúdica”, aun a pesar de que el Talmud no es la única fuente utilizada. Se trata, como digo, de una aproximación que no pretende ser exhaustiva. El objetivo es mostrar cómo esos textos se utilizaban, que el antisemitismo los siguió utilizando hasta el Holocausto, y que la utilización de esos textos tenía una función fundamental dentro de la literatura antisemita. Soy muy consciente de que se podría haber incluido un epígrafe final sobre la situación en la posguerra. Tengo muchos datos que apuntan a que, especialmente el Talmud, sigue teniendo un papel importante dentro del discurso antisemita que se sigue transmitiendo. Espero que en un futuro cercano pueda abordar esta cuestión con la profundidad que merece.

Por su parte, el capítulo 7 es un capítulo introductorio y tampoco pretende ser un análisis exhaustivo. Pretende dar una visión general del contexto y de la forma en la que el islam ha sido representado por una cierta parte de la elite intelectual europea después de los atentados del 11 de septiembre de 2001. Es una introducción a los tres capítulos siguientes, en donde sí haremos un análisis más en profundidad de la utilización de los

textos sagrados del islam en tres autores. Los tres autores han sido seleccionados, además de por el éxito que han tenido sus obras, por lo diferentes que son sus aproximaciones, cubriendo un amplio espectro de posiciones políticas y religiosas. El objetivo a la hora de seleccionar una serie de autores que parten de perspectivas diferentes ha sido mostrar que, a diferencia de lo que algún autor afirma —lo vimos en el capítulo 2— la islamofobia no es privativa de una elite intelectual laica o laicista, ni es patrimonio exclusivo de la extrema derecha.

Capítulo 6.

La literatura antitalmúdica contemporánea¹

Hasta la fecha existe un número muy reducido de trabajos que estudien específicamente, y en profundidad, cómo han sido utilizados los textos religiosos judíos dentro de la literatura antisemita de los siglos XVIII a XX. Los trabajos se han quedado, en su mayoría, en el periodo anterior al siglo XVIII.² Algunos estudios, como el citado de Moisés Orfali —que sigue en lo esencial a Bernard Lazare—, hacen algunas cuantas referencias a autores contemporáneos, pero su objeto de estudio no es ese. Debido a esta laguna, las páginas que siguen no pueden ser más que una pequeña aproximación a un tema que constituye un campo de investigación muy amplio.

Esta falta de interés existe a pesar de que, como se verá, la utilización de los textos sagrados dentro de la literatura antisemita cumplía un cometido esencial en la representación del judaísmo y los judíos como una amenaza para “nuestro” bienestar y supervivencia. Mediante esos textos se pretendía “probar” que el mal estaba en el origen

¹ Aclaremos que hablamos de “literatura antitalmúdica” para resumir. Se trata en realidad de una literatura antijudía o antisemita que hace uso de los textos religiosos del judaísmo. Ante todo hace uso del Talmud, especialmente el de Babilonia —de ahí el nombre escogido y que recogemos de Lazare y Orfali, que hablan de «antitalmudismo» véase, por ejemplo Lazare: *L'Antisémitisme: son histoire et ses causes*, pp. 155, 231 y ss; Orfali: *Talmud y cristianismo: historia y causas de un conflicto*, pp. 74, 76.—, pero en menor medida hace uso también de otras obras rabínicas o cabalísticas, y, como veremos, a partir del siglo XVIII determinados autores más o menos alejados del cristianismo empezarán a hacer uso también del Antiguo Testamento. Algo semejante cabe decir cuando hablamos de «literatura anticoránica»: es una etiqueta, simplemente, y con ello no queremos dar a entender que sólo utilice el Corán para sus fines.

² Algunas excepciones a lo dicho son: Noack, Hannelore: *Unbelehrbar? Antijüdische agitation mit entstellten Talmudzitaten*, Paderborn, University Press, 2004. y toda una serie de trabajos realizados por Arnold Ages: "Calmet and the rabbis", en *Jewish Quarterly Review*, vol. 55, nº 1 (abril de 1965), pp. 340-349; "«Rabbins» and «rabbinisme» in the Encyclopédie", en *Jewish Quarterly Review*, vol. 61, nº 4 (abril de 1966), pp. 302-314; *French enlightenment and rabbinic tradition*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1970; "Veillot and the Talmud", en *The Jewish Quarterly Review*, vol. 64, nº 3 (enero de 1974), pp. 229-260; y : "Luigi Chiarini. A case study in intellectual anti-Semitism", en *Judaica. Beiträge zum Verstehen des Judentums*, vol. 37, nº 2 (1981), pp. 76-89.

mismo del judaísmo, en sus bases doctrinales, en su “esencia”, en su “espíritu”, y esto supuestamente probaba —siguiendo un razonamiento esencialista— el “carácter” maléfico de los judíos. Ningún otro elemento del discurso antisemita podía cumplir la misma función con la misma eficacia.

La insistencia con la que los autores antisemitas hicieron uso de los textos sagrados del judaísmo no se explica simplemente como una rémora del pasado, como una consecuencia de la tradición antijudía anterior. De esto también hay: la utilización de esos textos vinculaba el discurso antisemita con una tradición polémica nacida en la Edad Media y que había sobrevivido, sufriendo algunos cambios, hasta entonces. Los autores antisemitas no dejaron de aprovechar esta circunstancia y desde el principio se dedicaron a rescatar textos premodernos pertenecientes a la polémica antijudía. Esto explica la impresión de continuidad con el pasado que se produce al leer algunos textos antisemitas, y se entiende por qué puede llegar a creerse que en realidad sólo existe una forma de odio antijudío que ha sobrevivido durante, al menos, 2.000 años. Esa continuidad, sin embargo, es relativa. Los textos utilizados podían ser los mismos, la imagen del judaísmo y de los judíos que se mantenía podía ser la misma, pero la continuidad con el pasado termina ahí —lo que no es poco—. Sin embargo, el objetivo de los autores que hacían uso de esos textos ya no era exactamente el mismo. Ya no se trataba de denigrar al judaísmo para “evidenciar” la verdad del cristianismo, ni de propiciar conversiones de judíos; de lo que se trataba ahora era de, en un momento en el que empezaba a hablarse de igualdad, de conceder la ciudadanía a los judíos, legitimar su exclusión, el mantenimiento de su desigualdad jurídica, el mantenimiento de su situación como casta subordinada y segregada; o, una vez concedida la ciudadanía, legitimar la vuelta atrás, la necesidad de volver a levantar los muros del gueto.

El objetivo había cambiado pero en este discurso la utilización de los textos sagrados del judaísmo seguía siendo fundamental. ¿No resulta extraño que unos autores que estaban tan preocupados por demostrar que su animadversión hacia los judíos no tenía nada que ver con la religión de éstos siguieran utilizando la acusación contra el Talmud y los demás textos judíos, cuando ello podía ser tan fácilmente identificable con la polémica antijudía medieval y, por lo tanto, con la intolerancia religiosa? ¿Por qué, a pesar de todo, siguieron haciendo uso de esos textos?

Como se verá, los autores antisemitas siguieron haciendo uso de esos textos porque ninguna acusación podía igualar a las basadas en las escrituras sagradas judías

en su efectividad a la hora de caracterizar al “espíritu” —a la “esencia”, la “naturaleza”, al “carácter”— judío como amenazante y maléfico. De hecho, acusaciones como la de usura, la de crimen ritual o la de odio anticristiano, siempre trataron de apoyarse sobre el texto talmúdico o, en menor medida, el veterotestamentario. Y es que, si de lo que se trata es de caracterizar como amenazante a un pueblo identificado con una religión, lo “lógico” es acudir a las fuentes de esa religión en busca del “origen del mal”. Es lo único que todos los judíos, sin lugar a dudas, tienen en común. Desde la perspectiva esencialista, es eso lo que les confiere un “carácter” común, una moral común. Incluso aquellos judíos que han dejado de creer comparten ese “espíritu”, puesto que, desde el punto de vista esencialista, compartirlo no depende de las creencias religiosas, sino que forma parte ya del “espíritu”, del “carácter” de un pueblo, de lo que hoy algunos autores llamarían “su cultura” o “civilización”: han sido educados en esas creencias, se han criado inmersos en ese “espíritu”, “lo llevan en la sangre”.

EISENMENGER: “DESVELANDO” EL JUDAÍSMO

Como apuntábamos arriba siguiendo a Orfali, entre los siglos XVII y XVIII la literatura antitalmúdica sufre un cambio que la lleva, ya no sólo a discutir el judaísmo en tanto religión, sino a discutir también la pertinencia de la presencia de los judíos en los Estados europeos. En este caso, el Talmud y los demás textos rabínicos se utilizarían para apoyar la imagen de que los judíos serían una amenaza para el bienestar de la población cristiana y para la unidad y supervivencia de las naciones europeas. A la misma vez, esos años marcan el despertar de una literatura deísta, combativa con los dogmas religiosos, tal y como son mantenidos por las iglesias cristianas —sobre todo la católica—, y que no dudará en utilizar el Antiguo Testamento con el propósito de criticar el dogmatismo cristiano, pero también al judaísmo y los judíos. Esta literatura, en muchos casos, por el camino de la crítica a la religión establecida terminará estigmatizando a un pueblo, el judío.

En ese momento de cambio, como personaje bisagra entre las antiguas perspectivas y las nuevas, cabe situar a Johann Andreas Eisenmenger (1654-1704) y su libro *El judaísmo al descubierto* [*Entdecktes Judenthum*], impreso en 1700, pero publicado diez años más tarde tras una serie de pleitos entre Eisenmenger y sus herederos y algunos miembros de la comunidad judía de Frankfurt del Meno que

querían evitar la publicación del libro.³ Esta obra se basaba en esa idea que hemos estado señalando hasta ahora y que está en el origen de toda esta producción literaria: la idea de que a partir de los textos sagrados del judaísmo se podía conocer la auténtica naturaleza del judaísmo y de los judíos.

Eisenmenger era un gran conocedor de la literatura rabínica y de los demás textos religiosos judíos. Conocía el hebreo —además del arameo y el árabe— y realizó una gran labor de exégesis que se tradujo en una obra de más de 2.000 páginas. Aunque posteriormente sus detractores le acusaron de tergiversar los textos y realizar traducciones erróneas, según Jacob Katz, nada de esto es cierto. Según Katz, las traducciones y los fragmentos de los textos rabínicos utilizados por Eisenmenger son correctos y no cabe acusarle de falsearlos. Lo que —siempre según Katz— hacía Eisenmenger era desligar los textos de la milenaria tradición de interpretación a la que habían sido sometidos por generaciones de rabinos. Eisenmenger realizaba una interpretación literal de los textos, despojada de todo contexto histórico y sin prestar la más mínima atención a lo que los rabinos de cada época habían entendido al leer esos textos o cómo los habían interpretado dependiendo de ese contexto.⁴

En Eisenmenger se ve con toda claridad la pervivencia de las viejas acusaciones de la polémica antijudía: sobre todo la concepción antropomórfica de Dios, la primacía del Talmud sobre la Torá y de los rabinos sobre los profetas, la licencia para incumplir juramentos, la acusación de crimen ritual, la de profanación de la hostia, las ofensas contra Jesucristo y su madre María, y, sobre todo, el maltrato dispensado a los cristianos. Todas esas acusaciones provienen directamente de la anterior tradición antitalmúdica,⁵ lo único que hizo Eisenmenger fue actualizarlas, ponerlas a disposición del público dieciochesco europeo.⁶

³ Sobre Eisenmenger y su obra véase Deutsch, Gotthard: "Eisenmenger, Johann Andreas", en Adler, Cyrus, *et al.* (eds.): *The Jewish Encyclopedia*, Nueva York, Funk & Wagnalls, 1901-1906, <http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=99&letter=E>; Katz: *From prejudice to destruction*, pp. 13-22; Levy: *Antisemitism in the modern world*; Perry y Schweitzer: *Antisemitic myths*, 49-53.

⁴ Katz: *From prejudice to destruction*, pp. 15-17.

⁵ Véase, sobre estas acusaciones, Orfali: *Talmud y cristianismo: historia y causas de un conflicto*, pp. 77-92. Orfali, sin embargo, en la lista de acusaciones presentes en la literatura antitalmúdica no incluye las de profanación de la hostia y crimen ritual.

⁶ La obra de Eisenmenger fue rápidamente traducida al inglés, véase Eisenmenger, Johann Andreas: *The traditions of the Jews, with the expositions and doctrines of the Rabbins contain'd in the Talmud and other rabbinical writings*, Londres, Printed for G. Smith and sold by J. Brotherton, 1732. Existe una pequeña obra en castellano que recoge parte del libro de Eisenmenger: Pohl, H.: *"El judaísmo al descubierto" de Juan Andrés Eisenmenger*, Barcelona, BAU, 1975.

La principal acusación que realizaba Eisenmenger contra los judíos apoyándose en su lectura del Talmud y otras fuentes, era que éstos estaban obligados a tratar a los cristianos de forma diferente a como debían tratar a sus correligionarios judíos. Es esta una de las acusaciones más comunes dentro de la literatura antitalmúdica —y, como veremos más adelante, es también una de las principales acusaciones recogidas por la literatura anticoránica—, y será la base sobre la que se asiente la idea de que los judíos no pueden ser ciudadanos iguales dentro de los Estados europeos, ya que, si siguen atendiendo a lo que su ley prescribe para ellos —es decir, si siguen siendo judíos—, actuarán siempre en contra de sus conciudadanos cristianos. Para Eisenmenger, los judíos, siguiendo las enseñanzas del Talmud, empleaban un doble rasero en el trato que dispensaban a los cristianos. Mientras el Talmud les prohibía robar, mentir o asesinar a sus correligionarios, en su trato con los cristianos todo eso les estaba permitido. Era esto lo que explicaba el maltrato que los cristianos sufrían, y habían sufrido a lo largo de toda la historia, a manos de los judíos.⁷

Siguiendo la tradición antitalmúdica, también el objetivo de Eisenmenger al acometer la tarea de escribir su obra era el de mostrar a los judíos sus errores y propiciar así su conversión al cristianismo. Sin embargo, Eisenmenger no se contentaba con eso, también proponía una serie de medidas antijudías que propiciaran que los judíos abandonaran el judaísmo. Entre ellas, la restricción de su libertad económica y sus derechos, la prohibición de escribir obras anticristianas, y la proscripción de las sinagogas y los tribunales judíos. Pero no iba más allá. El objetivo último era la conversión, y en esto Eisenmenger no se apartaba un ápice de lo que la tradición antitalmúdica anterior había perseguido.⁸

ILUSTRADOS Y REVOLUCIONARIOS ANTE EL “ESPÍRITU JUDÍO”

Como ya hemos señalado, entre el XVII y el XVIII surge otra literatura que sí se aparta de la tradición antitalmúdica anterior, una literatura que, haciendo uso del Talmud —además de la literatura rabínica o cabalística—, se cuestiona sobre la posibilidad de que los judíos entren a formar parte de la nación como ciudadanos

⁷ Katz: *From prejudice to destruction*, pp. 18-19.

⁸ Ibid., pp. 14-15 y 20-22.

iguales. Durante todo el siglo XVIII se discutió esta cuestión,⁹ pero es principalmente tras la emancipación de los judíos en Francia —y cuando después Napoleón trata de imponer esa emancipación en los países conquistados— cuando el debate en el resto de Europa se recrudece. En esta literatura se utiliza el Talmud con el objetivo de caracterizar a los judíos, de penetrar en el “espíritu” de este pueblo, y, a partir de ahí, determinar si era posible o no esa incorporación a la nación. En esta época vemos también que comienza a emplearse, aunque de forma minoritaria, el Antiguo Testamento. Es precisamente esto lo que encontramos en la obra de autores ilustrados como Voltaire (1694-1778) o el barón d’Holbach (1723-1789).¹⁰

En estos autores las referencias explícitas al Talmud son extrañas, pero cuando hacen referencia a la opinión de «los rabinos» no cabe duda de que, en gran medida, están refiriéndose a él. Sin embargo, en la mayor parte de las ocasiones, las informaciones que estos autores manejan sobre esa opinión de «los rabinos» provienen de fuentes indirectas.¹¹ En realidad, es el Antiguo Testamento —sobre todo lo que llaman «la ley de Moisés»— lo que preferentemente ocupa la atención de estos autores. Para ellos el Antiguo Testamento y, en menor medida, la literatura rabínica, eran fuentes suficientes para el conocimiento de los judíos, de su historia, pero sobre todo de su “carácter”, de su “espíritu” colectivo.¹² El “espíritu” judío, tal y como se extraía de esos

⁹ Una de las primeras obras que trató el tema fue Toland, John: *Reasons for naturalizing the Jews in Great Britain and Ireland, on the same foot with all other Nations. Containing also, A Defense of the Jews against all vulgar prejudices in all countries*, Londres, J. Roberts in Warwick-Lane, 1714.

¹⁰ Sobre los judíos en la obra de Voltaire véase Katz: *From prejudice to destruction*, pp. 34-47; Levy: *Antisemitism in the modern world*, pp. 37-46; Perry y Schweitzer: *Antisemitic myths*, pp. 57-64; Poliakov: *Historia del antisemitismo. El siglo de las luces*, pp. 93-104; Poliakov: *Histoire de l'antisémitisme, 2. L'âge de la science*, pp. 31-41; Schechter, Ronald: *Obstinate Hebrews: representations of Jews in France, 1715-1815*, Berkeley, University of California Press, 2003, pp. 35-65; Sutcliffe, Adam: "Can a Jew be a philosophe? Isaac de Pinto, Voltaire, and Jewish participation in the European Enlightenment", en *Jewish Social Studies*, vol. 6, nº 3 (primavera-verano de 2000), pp. 31-51. Las obras de Voltaire pueden consultarse en <http://www.voltaire-integral.com/index.html>.

Sobre el caso del barón d’Holbach véase Poliakov: *Historia del antisemitismo. El siglo de las luces*, pp. 127-129; Poliakov: *Histoire de l'antisémitisme, 2. L'âge de la science*, pp. 50-54.

¹¹ Las referencias al Talmud son extrañas, pero existen. Véase, por ejemplo, Holbach, Paul Henri Dietrich, barón d': *Tableau des saints, ou Examen de l'esprit, de la conduite, des maximes et du mérite des personnages que le christianisme révère et propose pour modèles*, 2 vols., Londres, 1770, vol. 1, p. 92. En la parte que en esta obra se dedica a los judíos Holbach sólo cita tres fuentes: Le Clerc: *Bibliothèque Universelle*; V. Bernard: *Nouvelles de la République des Lettres*; y Bainage: *Histoire des Juifs*.

¹² De hecho, esta es la primera frase de la entrada “Juifs” del *Diccionario Filosófico* de Voltaire: «Vous m’ordonnez de vous faire un tableau fidèle de l’esprit des Juifs, et de leur histoire; et, sans entrer dans les voies ineffables de la Providence, vous cherchez dans les moeurs de ce peuple la source des événements que cette Providence a préparés.» Voltaire: *Oeuvres de Voltaire, avec préfaces, avertissements, notes, etc., par M. Beuchot*, 72 vols., París, Chez Lefebvre, Werdet et Lequien fils, 1829-1834, vol. 30, p. 446. Las cursivas son mías. También es ilustrativa de esta búsqueda del “espíritu” judío la obra Collins,

textos y del ejemplo de los personajes “ejemplares” que en ellos aparecían, se situaba así fuera del espacio y el tiempo, determinando cómo eran todos los judíos a lo largo de toda la historia y en cualquier lugar del mundo. Por lo tanto, a partir del conocimiento de los textos básicos del judaísmo era posible conocer cómo eran los judíos contemporáneos, y la imagen que se obtenía de ellos no era precisamente halagüeña.

Aunque algunos ilustrados rechazaron las tradicionales acusaciones antijudías de crimen ritual o profanación de la hostia, considerándolas muestras del fanatismo cristiano, y condenaron las persecuciones sufridas por los judíos durante siglos, no dejaron por ello de mantener una imagen negativa de ellos. Sin embargo, esa imagen negativa adquiriría un carácter secularizado, pues no se derivaba del hecho de que los judíos tuvieran una religión diferente, o de que se pensara que sobre ellos había caído la maldición divina, sino de su supuesta incapacidad para compartir «la moral verdadera», la cual se consideraba ajena a cualquier dogmatismo religioso, fruto exclusivo de la Razón.

A partir de esos presupuestos, el judaísmo adquiriría una imagen en ocasiones despreciable. «La ley de Moisés» imbuía el “espíritu” judío de fanatismo, de superstición, de crueldad, en definitiva de falta de moral; convertía a los judíos en la «nación» «más detestable que jamás ha mancillado la tierra»,¹³ o en «enemigos del género humano».¹⁴ Así, afirmaba el barón d’Holbach:

En cuanto a la moral verdadera —afirmaba el barón d’Holbach—, tanto los Judíos modernos como los antiguos la ignoran por completo. En la actualidad no son ni más honestos ni más equitativos hacia los extranjeros que sus antepasados. Creen que contra los infieles y los herejes todo les está permitido. (...) Los Doctores Judíos han dicho sin rodeos que *si un Judío ve a un infiel a punto de morir o de ahogarse, no debe intentar salvarlo o sacarlo del agua, aunque tampoco le esté permitido matarlo si no combate a los Israelitas... no está permitido cuidar a un infiel si está enfermo, ni siquiera por dinero, a menos que se tema que el infiel pueda hacer algún daño a los Israelitas si se le niega el auxilio.*

(...) Por regla general parece ser que según su conducta, los Judíos modernos, al igual que sus antepasados, no se creen obligados a ningún deber

Anthony: *L'esprit du judaïsme ou examen raisonné de la loi de Moyse et de son influence sur la religion chrétienne*, Londres, 1770, traducida por d’Holbach.

¹³ En “Tolérance”, *Dictionnaire Philosophique* (1764), Voltaire: *Oeuvres de Voltaire, avec préfaces, avertissements, notes, etc., par M. Beuchot*, vol. 32, p. 368.

¹⁴ Holbach: *Tableau des saints*, vol. 1, p. 82 y 86. También Voltaire los llama «enemigos de todos los hombres», véase Voltaire: *Oeuvres de Voltaire, avec préfaces, avertissements, notes, etc., par M. Beuchot*, vol. 30, p. 460. Nótese que no hace falta mucho para pasar de considerar a los judíos despreciables a considerarlos enemigos, una amenaza.

respecto a los que no son de su santa nación. Son célebres por sus fraudes y por su mala fe en el comercio, y si fueran más fuertes es de suponer que en muchas ocasiones volverían a dar lugar a las tragedias que habían sido antaño un espectáculo continuo en su país.¹⁵

Si entre los judíos existía alguno que no fuera tal y como d'Holbach sostenía, si entre ellos había alguna persona honesta y virtuosa, se debía, sin duda, según él, a que «van contra los principios de una ley visiblemente calculada para hacer a los hombres insociables y malvados». Porque, si se considera al Antiguo Testamento «como instrumento divino depositario de las normas de conducta que hay que seguir, es forzoso que nos convirtamos en seres injustos, sin fe, sin honor, sin piedad, en una palabra, hombres completamente inmorales».¹⁶

Como se ve, ya a partir de esta época la preocupación que guía a estos autores no es tanto la de probar la falsedad del judaísmo, sino la de descubrir, a partir de los textos sagrados, el “espíritu” judío y, a partir de ahí, determinar la capacidad de los judíos para adecuarse a la concepción ilustrada de la civilidad. Esto se insertaba dentro de un debate más amplio en torno a cómo debía ser el ciudadano y el Estado modernos. Para estos filósofos ilustrados, preocupados por la tolerancia y la libertad de pensamiento, el fanatismo y el dogmatismo eclesiástico constituían males que debían eliminarse en un Estado moderno y, en consecuencia, debían desaparecer de su ciudadanía. Los judíos, a este respecto, funcionaban en algunos de esos textos ilustrados como arquetipo del fanático, como ejemplo de lo que no podía ser un buen ciudadano, ya fuera judío o cristiano.¹⁷ De hecho, el barón d'Holbach consideraba a los cristianos meros aprendices de los judíos: de ellos habían heredado el mismo fanatismo, la misma crueldad, la misma incapacidad de aprehender la «moral verdadera».¹⁸ El caso de los judíos, por tanto, era tratado en tanto servía como metáfora de aquello que los ilustrados querían criticar de su sociedad: la falta de tolerancia, el fanatismo religioso, el despotismo, la

¹⁵ Holbach: *Tableau des saints*, vol. 1, pp. 90-92. Cursiva en el original. Sigo en parte la traducción que de este texto se recoge en Poliakov: *Historia del antisemitismo. El siglo de las luces*, p. 129.

¹⁶ Holbach: *Tableau des saints*, vol. 1, pp. 91-92. De nuevo sigo en parte la traducción recogida en la edición castellana de la obra citada de Poliakov.

¹⁷ Hay que señalar que, en otros textos, los judíos representaban el papel contrario, como víctimas del fanatismo y la intolerancia. Por ejemplo, es el caso del judío que, víctima de un auto de fe, aparece en el *Cándido* de Voltaire. El mismo Voltaire escribió una pequeña obra que era supuestamente un sermón pronunciado por un imaginario rabino judío, el *Sermon du rabbin Akib, prononcé à Smyrne le 20 novembre 1761*. En ella se denunciaban los excesos de la Inquisición. Véase Schechter: *Obstinate Hebrews: representations of Jews in France, 1715-1815*, pp. 46-53.

¹⁸ Holbach: *Tableau des saints*, vol. 1, p. 93.

superstición, la irracionalidad, etc. Los textos religiosos entraban a formar parte de la crítica en tanto se consideraban la fuente de todo ello.

La importancia de estos autores no estriba en que construyeran una imagen negativa de los judíos o de sus textos sagrados —cosa que ya existía—, ni en que asumieran esa imagen acríticamente —cosa que en algunos aspectos hicieron y en otros no—. Lo importante es cómo secularizaron la crítica de los textos: ya no se criticaban en función de lo que decía el dogma cristiano, sino en función de lo que la Razón decía que era la «moral verdadera». Evidentemente las bases a partir de las cuales los ilustrados construían su imagen de lo que era la «moral verdadera» se asentaban en buena medida en la tradición cristiana, pero en muchas ocasiones significaba una ruptura con ella. Su rechazo del dogmatismo católico, por ejemplo, resultaba fundamental, y de ese rechazo se derivaba el rechazo hacia cualquier forma de dogmatismo. De ahí su crítica al judaísmo, y también su crítica al islam. Pero esa secularización de la crítica de los textos tenía también otra vertiente: aquella que conducía a la construcción de caracteres colectivos: los textos sagrados, utilizados como única fuente de conocimiento del Otro se convertían en la herramienta a partir de la cual conocer el “espíritu” de un pueblo, su “carácter”, su “esencia”.

Sin embargo, en la práctica, no se extraía de los textos una imagen determinada del «espíritu de los judíos», sino que una imagen preestablecida de éste guiaba la interpretación que de los textos se hacía. Los ilustrados no se preguntaban “¿cómo son los judíos?”, sino “¿por qué los judíos son fanáticos, usureros, antisociales, etc.?”, y para responder a esa pregunta acudían a los textos. Se buscaba en los textos una explicación racional, una causa, de por qué los judíos eran tal y como pensaban que eran. Si «el judío» era usurero, si era traidor, si no tenía moral, si era un fanático, si era violento, los textos podían ofrecer una respuesta del porqué de todo eso. Ya no se trataba de mostrar a los judíos sus errores o de prevenir a los cristianos contra ellos, sino de mostrar que lo malo que tenían los judíos —un a priori indiscutido— tenía una explicación racional: la causa estaba en las enseñanzas que habían recibido durante generaciones a partir de la Ley de Moisés y a través de sus rabinos, y, por lo tanto, los judíos eran “reformables” siempre y cuando abandonaran esas enseñanzas. Véase el siguiente ejemplo. En el artículo “judíos” de su *Diccionario Filosófico* Voltaire afirma:

Se dice normalmente que el horror de los judíos hacia las otras naciones viene de su horror hacia la idolatría, pero es mucho más probable que la causa

de esa aversión invencible esté en la manera en la que desde el principio exterminaron a algunas tribus de Canaán, y el odio que las naciones vecinas concibieron hacia ellos. Como los judíos no conocían más pueblos que sus vecinos creyeron detestar a toda la tierra aborreciéndolos, y así se acostumbraron a ser los enemigos de todos los hombres.¹⁹

Véase que Voltaire parte de una imagen preestablecida, e indiscutida, de los judíos como enemigos de todas las naciones. El supuesto odio que los judíos sienten por el resto de pueblos es el punto de partida indiscutido. A partir de él, y basándose en el relato de la Biblia, Voltaire concluye que ese odio tiene una explicación racional: la manera en la que los judíos —repito: según el relato de la Biblia— exterminaron a una serie de pueblos para apoderarse de la tierra de Canaán, y el consiguiente odio que el resto de pueblos sintieron hacia ellos. Voltaire no tiene necesidad de comprobar si efectivamente los judíos sienten el odio que él les atribuye, le basta con comprobar que, siguiendo el relato bíblico, ese odio indiscutible tendría una explicación racional. El pasado más remoto determina y explica el presente de tal manera que la imagen de los judíos se hace atemporal. Al final da igual hablar de los judíos de tiempos de Moisés que de los judíos contemporáneos: lo que hicieron o dejaron de hacer aquellos judíos del Pentateuco ha condicionado para siempre lo que los judíos son y serán. El Pentateuco —o, en otros autores, el Talmud— explica su manera de ser, lo que son y lo que hacen o dejan de hacer, lo que piensan y sienten: su “espíritu”, su “carácter”.

Como se ve en el ejemplo anterior, se espera encontrar a partir de la lectura de la Biblia una explicación del porqué los judíos son como se cree que son. Se busca en la Biblia una explicación a una imagen preestablecida de los judíos, y, como consecuencia, esa imagen sale reforzada: la Biblia la corrobora. En definitiva: se lee la Biblia partiendo de la idea de que los judíos son el enemigo. ¿Y de dónde proviene esa *idée reçue* que Voltaire no discute? Evidentemente esa idea proviene de una tradición, la cristiana, que tradicionalmente había otorgado ese papel a los judíos. Los ilustrados partirán de esa idea, pero le darán una explicación secularizada: el odio de los judíos hacia el resto de los pueblos ya no se achacará a la intervención divina, ya no se deberá a la negativa judía a aceptar la verdad de Cristo, se deberá a “su espíritu”, creado por la historia y perpetuado por los textos sagrados y las enseñanzas rabínicas, un “espíritu”

¹⁹ Voltaire: *Oeuvres de Voltaire, avec préfaces, avertissements, notes, etc., par M. Beuchot*, vol. 30, pp. 459-460.

que les hace ser lo que son: “enemigos” del resto de la humanidad. Un “espíritu” que, finalmente, puede ser conocido y explicado a través del estudio de esos mismos textos.

Por otro lado, la crítica ilustrada al judaísmo formaba parte de la crítica que los ilustrados hacían de la sociedad europea, de los europeos de su tiempo: el hombre puede hacerse mejor, puede hacerse un buen ciudadano si abandona el dogmatismo religioso, el fanatismo, la intolerancia y la superstición y rechaza el despotismo. A partir de ahí se podía derivar una imagen del judaísmo como “reformable” o como obstinadamente judaico, incapaz de reforma alguna y, por lo tanto, rechazable como inasimilable y, por ello, peligroso para la unidad y bienestar de la nación. Pero, en ambos casos, la imagen negativa del judaísmo y sus textos sagrados era la base a partir de la cual se construía una u otra opción.

Estos autores ilustrados no se molestaron en comprobar si, efectivamente, la imagen negativa que tenían de los judíos respondía a la realidad de los judíos contemporáneos. Partían de una imagen preestablecida, construida principalmente a partir de la secular tradición antijudía y explicada a partir de la lectura de los textos sagrados, y partiendo de esa imagen prescribían la necesidad de reforma. Es decir, prescribían la necesidad de “reforma” sin saber realmente si los judíos de su época eran tal y como ellos creían. La capacidad del judaísmo para “reformarse”, para dejar de asemejarse a la imagen que de él se tenía, fue la idea base a partir de la cual se concedió la ciudadanía a los judíos franceses en la Asamblea Nacional de 1791. Se les concedió la igualdad a la espera de que ellos respondieran “reformándose”. En esto tuvieron gran influencia las ideas ilustradas sobre la capacidad del legislador para moldear el “carácter” del pueblo.

A partir de esta época, pues, se distinguen tres tendencias dentro de la literatura antijudía: aquella que espera de los judíos que dejen de serlo y se conviertan, aquella que espera que los judíos dejen de serlo y se “reformen”, y aquella para la que ni conversión ni reforma son posibles. Las tres sin embargo, harán el mismo uso del Talmud —y la demás literatura religiosa judía— como fuente explicativa de la insociabilidad, de la inasimilabilidad, o de la maldad judía. Así, por ejemplo, Napoleón, continuador de la tradición republicana que esperaba de los judíos su “reforma”, consideraba que «el mal proviene sobre todo de esa indigesta compilación denominada

el Talmud donde junto a las verdaderas tradiciones bíblicas, hallamos una moral corrompida que se refiere a sus relaciones con los cristianos».²⁰ Y andando en el tiempo encontramos al discípulo de Charles Fourier, Alphose Toussenel (1803-1885), que no tenía reparos en apoyarse en la Biblia para argumentar que los judíos representaban el Mal absoluto, un poder satánico:

No conozco las grandes cosas que ha hecho el pueblo judío, ni he leído jamás su historia más que en un libro en el que no se habla más que de adulterio y de incesto, de carnicerías y de guerras salvajes; donde todo nombre reverenciado es manchado de infamia; donde toda gran fortuna empieza invariablemente con el fraude y la traición; donde los reyes, que son llamados santos, hacen asesinar a los maridos para quitarles sus mujeres; donde las mujeres que son llamadas santas se meten en la cama de los generales enemigos para cortarles la cabeza.

Yo no concedo el título de gran pueblo a una horda de usureros y de leprosos, ha cargado contra toda la humanidad desde el comienzo de los siglos, y que arrastra por todo el globo su odio hacia los otros pueblos y su incorregible orgullo.

(...) Para mí, como para todos los hombres sensatos en los que la razón no se ha embrutecido por los prejuicios de la historia, el pueblo que ha hecho las grandes cosas consignadas en los libros judíos debe llamarse el pueblo de Satán, no el pueblo de Dios: y el Dios del pueblo judío no es otro, en efecto, que Satán...²¹

Como se ve, en la tradición republicana francesa también se recurría a los textos básicos del judaísmo para probar a partir de ellos la incapacidad de los judíos para ser buenos ciudadanos o, directamente, para deducir su maldad intrínseca. Incluso, ya a finales de siglo, también Bernard Lazare otorgó ese papel a la Torá y al Talmud en la conformación del «prototipo» judío —«El judío es un prototipo confesional, la Ley y el Talmud lo han hecho tal como es y, más fuertes que la sangre o que las variaciones climáticas, han desarrollado en él caracteres que la imitación y la herencia se han encargado de perpetuar»²²—, y en ellos encontraba la explicación a las supuestas tendencias antisociales de los judíos. Mientras conservaran esa ley, no podrían ser “reformados” y entrar a formar parte de la nación como ciudadanos iguales. Ahora bien, ese abandono de la Ley, significará, a la larga, según Lazare, la desaparición de los judíos, diluidos plenamente en las naciones donde habitaban: «Llegará una época en la

²⁰ Cit. en Poliakov: *Historia del antisemitismo. La emancipación y la reacción racista*, p. 21.

²¹ Toussenel: *Les juifs rois de l'époque. Histoire de la féodalité financière*, pp. xxv-xxvii.

²² Lazare: *El antisemitismo: su historia y sus causas*, p. 184. Véase también: «El Talmud había formado la nación judía después de la dispersión; gracias a él, individuos de orígenes diversos habían llegado a constituir un pueblo; él había sido el molde del alma judía, el creador de la raza; él y las leyes restrictivas de las sociedades habían modelado al judío.» Lazare: *El antisemitismo: su historia y sus causas*, p. 190.

que serán totalmente eliminados, en la que serán disueltos dentro del seno de los pueblos».²³

Mientras muchos de los autores herederos del pensamiento revolucionario seguirán manteniendo la misma imagen de los judíos que habían mantenido algunos ilustrados, la contrarrevolución, sin embargo, construirá una imagen muy diferente de los judíos. Seguirán siendo los representantes de todo aquello que se considera indeseable, pero en este caso, todo lo indeseable será algo diferente. La contrarrevolución, de hecho, vendrá a identificar a la Ilustración, el racionalismo, la crítica a la religión establecida, el liberalismo y la Revolución con los judíos. De esta forma, los judíos representarán una cosa y la opuesta dependiendo de las ideas con las que el autor en cuestión se identifique, siempre representando todo aquello que el autor detesta.

Los autores contrarrevolucionarios no heredan sin más los planteamientos de los polemistas antijudíos anteriores al XVIII. Aunque sus puntos de partida y sus objetivos siguen siendo los mismos —un punto de partida confesional que, en principio, tiene como objetivo la conversión de los judíos—, se verán influidos por el lenguaje secularizado y los planteamientos ilustrados. Así, la conversión de los judíos no se plantea sólo como una necesidad para propiciar su salvación o preservar la fe cristiana, se plantea también como una necesidad para la inclusión de los judíos como ciudadanos y, en último término, para el bienestar de la nación. Como decía Louis de Bonald (1754-1840) en un texto de febrero de 1806:

Quienes cierran voluntariamente los ojos a la luz, para no ver nada de sobrenatural en el destino de los judíos, atribuyen los vicios que se les reprocha únicamente a la opresión que sufren; y, en consecuencia, quieren que la emancipación preceda a la reforma de los vicios. Aquellos que, al contrario, encuentran que la causa de la degradación del pueblo judío, y de la hostilidad que siente hacia todos los demás pueblos, se encuentra en su religión hoy en día

²³ Lazare: *El antisemitismo: su historia y sus causas*, pp. 126 y ss. Véase también pp. 189 y ss., y p. 254. Las referencias al Talmud y los demás textos religiosos judíos también fueron comunes dentro de lo que se ha llamado el «antisemitismo revolucionario» alemán. (Rose: *German question / Jewish question*). Véase, por ejemplo, las referencias al Talmud y al «mosaísmo» en Bauer: *Die judenfrage*, pp. 24-30. Tampoco faltan las referencias al Talmud en la obra de Eugen Dühring (1833-1921), a pesar de que, según Jacob Katz, este autor consideraba superfluo el contenido del Talmud en tanto ya el Antiguo Testamento contiene material suficiente para explicar la crueldad, el odio hacia los otros pueblos, el exclusivismo, etc. de los judíos. Véase Katz: *From prejudice to destruction*, p. 267. Para las referencias al Talmud en la obra de Dühring véase Dühring, Eugen: *Die judenfrage als racen-, sitten- und culturfrage*, Karlsruhe y Leipzig, Verlag von H. Reuther, 1881, pp. 25-27, 37-39. Véase también más abajo, pp. 313-314, para las referencias a las Escrituras en Wilhelm Marr.

insociable, y que consideran que sus desgracias, así como sus vicios, como el castigo por un gran crimen y el cumplimiento de un terrible anatema, aquellos consideran que la corrección de los vicios debe preceder al cambio en el estado político. Es decir, para hablar claramente, que los judíos no pueden ser, y *se haga lo que se haga*, no serán jamás ciudadanos bajo el cristianismo sin hacerse cristianos.²⁴

El cristianismo, en cualquiera de sus variantes —dependiendo del país—, ya no es simplemente una fe religiosa, la única vía de salvación, es también el componente esencial de la identidad nacional. En consecuencia, los judíos, mientras son judíos, no comparten ese componente esencial de la identidad nacional, lo que los convierte en permanentes extranjeros dentro de un “Estado cristiano”. De esta manera, en algunos autores la “reforma” de los judíos se confundirá con su conversión. Esto hará que —por lo que se refiere a su concepción de cómo debe producirse la incorporación de los judíos al cuerpo de la nación— los planteamientos de algunos revolucionarios se confundan con los mantenidos por algunos contrarrevolucionarios. Otros autores contrarrevolucionarios y revolucionarios, sin embargo, negarán la posibilidad de la “reforma” y considerarán que el único lugar que el Estado puede otorgar a los judíos es un papel subordinado, de minoría tolerada pero sometida; es decir, su tradicional lugar dentro del gueto. En definitiva, entre los autores que mantenían una visión negativa de los judíos la frontera entre los planteamientos revolucionarios y contrarrevolucionarios en cuanto a la incorporación de los judíos a la nación en ocasiones se difuminaba.

UNA AUTORIDAD ANTITALMÚDICA: CHIARINI Y LA “REFORMA” DE LOS JUDÍOS

Dentro del debate de finales del XVIII y principios del XIX en torno a la capacidad o no de los judíos para “reformarse” y llegar a ser “ciudadanos útiles” al Estado, cabe situar al abate Luigi Chiarini (1789-1832).²⁵ Chiarini se situaba explícitamente a medio camino entre aquellos que negaban esa posibilidad de «reforma» y aquellos que la creían posible mediante la concesión previa de la

²⁴ “Sur les juifs”, en Bonald, Louis de: *Oeuvres complètes de M. de Bonald*, 3 vols., París, J.-P. Migne, 1859, vol. 2, pp. 933-948, cursivas en el original.

²⁵ Sobre Chiarini véase Ages: “Luigi Chiarini. A case study in intellectual anti-Semitism”; Katz: *From prejudice to destruction*, pp. 139-140; Marcinkowski, Roman: “Luigi Chiarini (1789-1832). An anti-Judaistic reformer of Judaism”, en *Studia Judaica*, vol. 7, nº 2 (2004), pp. 237-248; Poliakov: *Historia del antisemitismo. La Europa suicida*, p. 91; Poliakov: *Histoire de l'antisémitisme*, 2. *L'âge de la science*, p. 201; Winock: *La France et les juifs: de 1789 à nos jours*, pp. 59-60.

ciudadanía. Chiarini consideraba que ambos «partidos» se equivocaban y partían de un mismo desconocimiento del verdadero «espíritu del judaísmo» —desconocimiento que consideraba superior entre los partidarios de la concesión de la ciudadanía que entre los que se negaban a ella—. Este desconocimiento, para Chiarini, tenía su causa en el desconocimiento del Talmud, el libro depositario del «espíritu del judaísmo». Por ello, Chiarini consideraba que el conocimiento del Talmud era un paso previo a cualquier debate en torno a la posibilidad o no de “reforma” del judaísmo.²⁶

Chiarini, profesor de griego y hebreo en la universidad de Varsovia, fue el primer autor contemporáneo que intentó traducir al francés el texto del Talmud de Babilonia. Sin embargo, el producto final —inconcluso debido a la muerte del autor—, más que una traducción, era una amplia antología —el proyecto inicial pretendía ocupar 6 volúmenes— de textos del Talmud con comentarios del autor.²⁷ Chiarini pretendía que esta obra sirviera como herramienta para la «reforma» de los judíos. De hecho, esta obra se vio precedida de otra —*Théorie du Judaïsme* (1830)— que tenía precisamente como propósito mostrar la necesidad de esta «reforma», y como herramienta para ello proponía la que sería su “traducción” del Talmud. Ahora bien, hay que aclarar que Chiarini no entendía por «reforma» lo mismo que los autores ilustrados o los revolucionarios. La «reforma» de los judíos consistía, para Chiarini, en la vuelta de los judíos al verdadero judaísmo, lo que él llamaba el «mosaísmo»;²⁸ es decir, el abandono del Talmud y la vuelta a la Biblia, cuyo mensaje los judíos habrían sustituido por el del Talmud —«ese caos informe, ese receptáculo de errores y de prejuicios, donde se amontonan todas las fantasías del fanatismo delirante»²⁹—. La traducción del Talmud serviría a la «reforma» de los judíos, a su vuelta al «mosaísmo», porque evidenciaría los errores del judaísmo, la inmoralidad inculcada por éste. Sólo tras esa «reforma» los judíos podrían ser «naturalizados» en los Estados donde residían.

En *Théorie du judaïsme*, obra dedicada al zar Nicolás I —que sufragó los gastos de impresión, así como el proyecto de traducción del Talmud—, Chiarini se dedicaba a lo que él consideraba una labor necesaria y previa a cualquier proyecto de

²⁶ Chiarini: *Théorie du Judaïsme*, vol. 1, pp. 142-154.

²⁷ Véase Chiarini, Luigi A.: *Le Talmud de Babylone traduit en langue française et complété par celui de Jérusalem et par d'autres monumens de l'antiquité judaïque*, Leipzig, en commission chez J. A. G. Weigel, 1831.

²⁸ Chiarini: *Théorie du Judaïsme*, vol. 1, p. 155.

²⁹ *Ibid.*, vol. 1, p. 6.

«naturalización» de los judíos: la de «poner al descubierto al judaísmo». Para ello, consideraba que el conocimiento del Talmud era imprescindible: «debe existir un conocimiento suficiente del libro tras el que el judaísmo a desvelar se esconde, es decir del Talmud».³⁰ Sin conocer el Talmud, no se podía conocer el verdadero “espíritu” de los judíos, y, por lo tanto, no se podía saber si éstos eran aptos o no para ser «naturalizados». Y la respuesta de Chiarini era negativa: si el judaísmo no abandonaba el Talmud y no volvía al «mosaísmo», los judíos no podrían ser «naturalizados». Si los Estados procedían a su «naturalización» sin esa previa reforma, los judíos serían un peligro para sus conciudadanos cristianos, ya que el Talmud inculcaba en los judíos un odio irremisible hacia los demás pueblos de la Tierra. Se dedicarían a aprovecharse de su igualdad para engañar a sus conciudadanos, para explotarlos, para someterlos.³¹

Para Chiarini, en efecto, el Talmud era la causa de la supuesta insociabilidad de los judíos, del supuesto odio que éstos sentían hacia el resto de los pueblos de la Tierra:

¿De donde procede tanto odio de los judíos hacia los demás pueblos de la tierra? Del monte Sinaí, responde el Talmud: [hebreo] «¿Qué significa Har Sinaí? Una montaña (Har), de donde ha descendido el odio (Sina) contra los pueblos del mundo.» Juego de palabras que contiene una gran verdad. En efecto, todo el bien que la Ley ordena, y todo el mal que defiende, sirviéndose de las expresiones: [hebreo] *tu prójimo*, [hebreo] *tu hermano*, [hebreo] *tu compañero*, deben entenderse, en el Talmud (...), ordenado y defendido en favor de los judíos solamente; pues los no judíos no son ni los *compañeros*, ni los *hermanos*, ni el *prójimo* de los judíos: [hebreo] «se dice de tu hermano (los judíos) para exceptuar a los otros, es decir a los no judíos.»* Debe también entenderse que ha ordenado o permitido lo contrario con respecto a los no judíos. [hebreo] Un judío puede perjudicar con buena conciencia a un *Akkoum*; puesto que está escrito: «no oprimas a tu compañero.»** De ahí la regla general de Choschen Hammischpat [*Hoshen ha-Mishpat*]. [hebreo] «Allí donde Moisés dice: tu compañero; no se habla de los idólatras o de los no judíos».^{***}

Los talmudistas se basan en las palabras de la Ley que les ordenan someter y exterminar incluso a las siete *naciones cananeas*, los *Amalecitas*, etc., para convertir en máxima esa ordenanza legal, que no era aplicable más que a las naciones indicadas en el texto, y que en consecuencia a cesado [de tener

³⁰ Ibid., vol. 1, p. 49.

³¹ Ibid., vol. 1, pp. 152-155, vol. 2, pp. 387-388.

* Bava Metzia, 3, 2. L'expression ici est générale : [hebreo], *excipit alios, id est*, dit Buxtorf, *gentes christianas*. (Nota de Chiarini). Debemos aclarar que la transcripción que Chiarini hace de los nombres de los tratados del Talmud y del resto de obras rabínicas que utiliza difiere a veces de la comúnmente aceptada. Además, la numeración difiere también de la que se suele utilizar, ya que normalmente se numeran los folios de cada tratado y a continuación se especifica si se trata del recto o el vuelto con una “a” o una “b”, mientras Chiarini utiliza invariablemente un “1” o un “2”. En este caso, pues, sería el tratado Baba Mezi’a, 3b.

** Sanh. 57, 1. (Nota de Chiarini).

*** n° 5, fol. 1, *In notis*, édition d'Amsterdam, et n° 132, fol. 2. (Nota de Chiarini).

validez] desde hace mucho tiempo, debe entenderse [como válida] para todos los tiempos, y aplicarse a todos los pueblos no judíos: [hebreo] «las palabras» **** *non inibis cum eis fœdus* «deben entenderse como referidas a los siete pueblos cananeos solamente; pero las otras que siguen *nec misereberis eorum* [en el mismo versículo], deben entenderse como referidas a todos los pueblos no judíos.» ***** [hebreo] «El precepto de acabar con Amalek es por siempre obligatorio» Invocan, en otro sitio, la autoridad de los profetas, con el objetivo de justificar mejor su odio legal. Según ellos, Isaías (27, 11) ***** declaró que los no judíos están privados de entendimiento, y que en consecuencia son indignos de misericordia: [hebreo]. ***** Ezequiel que ha dicho (34, 31): *Et vos pecus meum, pecus pascuæ meæ, homo vos,* ***** nos ha querido enseñar que sólo los judíos son hombres, y merecen ser tratados como hombres, y que de los no judíos debe entenderse lo contrario: [hebreo *****].³²

Así pues, según Chiarini, el Talmud estaba en el origen del carácter antisocial y amenazante del judaísmo, era lo que hacía que éste fuera una «*doctrina antisocial e intolerante* con todos los pueblos no judíos, doctrina convertida en peligrosa para aquellos que la profesan y para los diversos Estados donde se la tolera». El Talmud hacía que «la religión y las leyes de los judíos fueran contrarias a la religión, a las leyes de los países en donde habitan, e igualmente contraria a la ley natural».³³ El abandono del Talmud se hacía así imprescindible si lo que se quería era «reformular» el judaísmo, convertirlo en «mosaísmo», y hacer de los judíos seres aptos para acceder a la ciudadanía. Este abandono debería hacerse mediante la educación de los jóvenes, una educación que correría a cargo del Estado y sería llevada a cabo por judíos «reformados».³⁴

Las ideas de Chiarini no parece que llegaran al gran público, al menos en vida del autor. Habría que esperar casi 30 años desde su muerte para que, al calor del affaire

**** Deut. 7, 2. (Nota de Chiarini).

***** Yevam, 23, 1. (Nota de Chiarini).

***** «Cuando sus ramas están secas, se rompen, / vienen las mujeres y les prenden fuego, / pues es un pueblo sin conocimiento; / por eso el que lo hizo no tuvo piedad de él, / el que lo formó no se compadeció de él». (Nota nuestra).

***** Sanh. 92, 1. (Nota de Chiarini).

***** Esta cita de Ezequiel no corresponde con el texto en latín de la Biblia que acepta el Vaticano. Aquí el texto reza: «Vos autem grex meus, grex pascuæ meæ vos, et ego Dominus Deus vester», véase: http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_vt_ezechielis_lt.html#34. Dicho texto se traduce así: «Vosotras, ovejas mías, sois las ovejas de mi rebaño, y yo soy vuestro Dios — oráculo del Señor Yahveh», *La Biblia*, p. 1327. (Nota nuestra).

***** Avoda Zara, 3, 1, in Thosephoth et Bava Metzia, 114, 2. (Nota de Chiarini).

³² Chiarini: *Théorie du Judaïsme*, vol. 1, pp. 296-298.

³³ Ibid., vol. 1, p. 173, vol. 2, p. 382. Cursiva en el original.

³⁴ Ibid., vol. 2, pp. 389-390.

Mortara,³⁵ Chiarini se convirtiera en la autoridad a la que recurrían autores integristas católicos como Louis-François Veuillot o Louis Rupert para legitimar sus invectivas contra el Talmud.³⁶ A través de esos autores los juicios de Chiarini sobre el Talmud sí llegaron al gran público. Sin embargo, el trabajo de Chiarini también parece haber tenido una influencia directa sobre su mentor Nicolás I y su ministro de instrucción pública, el conde Uvarov. Inspirado al parecer por las ideas de Chiarini, Nicolás I inició una política de presión sobre la población judía para que ésta optara por matricular a sus hijos en escuelas estatales o bien abriera centros por su cuenta en los que la enseñanza se impartiera en ruso. Con ello se esperaba que los judíos se fueran sintiendo atraídos por las ideas de la Ilustración y abandonaran el Talmud. De hecho, la enseñanza iría expresamente dirigida contra el Talmud, aunque, en palabras de Uvarov, no hiciera falta «proclamar abiertamente dicho propósito.»³⁷

Chiarini, como se ha visto, manejaba la idea —cuyo origen es difícil precisar, pero que será muy común entre los autores más confesionales del XIX y XX— de que el judaísmo post-bíblico habría pervertido el mensaje divino a través del Talmud. En sentido estricto, el judaísmo ya no era el judaísmo, sino otra cosa. Chiarini hablaba de «judaísmo» —para referirse al judaísmo post-bíblico, «talmudista»— en contraposición al «mosaísmo» —el judaísmo bíblico, previo al Talmud—, pero otros autores hablarán de «fariseísmo» para referirse al primero en contraposición al verdadero judaísmo, que identificarán exclusivamente con el anterior a Cristo. Para estos autores, de no haber sido por el Talmud los judíos no tendrían las tendencias antisociales ni el odio anticristiano que supuestamente tenían; o habrían comprendido que Cristo era el Mesías y le habrían seguido. Estos autores sólo pueden explicar que los judíos sigan siendo judíos —o que no se adecuen a la imagen que tienen del judaísmo bíblico— a partir de esa idea: han pervertido el mensaje divino poniendo el Talmud por encima de la Biblia.

³⁵ Se trata del escándalo internacional provocado por el caso del niño Edgardo Mortara, un niño judío bautizado en secreto por una criada de su familia y secuestrado en junio de 1858 por la Iglesia Católica, que lo ingresó en un seminario. El niño acabó convertido en sacerdote. Sobre el affaire Mortara véase Kertzer, David: *The kidnapping of Edgardo Mortara*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1997.

³⁶ Rupert, Louis: *L'Église et la synagogue*, París y Tournai, P. Lethielieux y H. Casterman, 1859, pp. 42-43, 317; Veuillot, Louis-François: *Mélanges religieux, historiques, politiques et littéraires*, 2^e série, 6 vols., París, Gaume frères et J. Duprey, 1860, vol. 5, pp. 1-316. Sobre la influencia de Chiarini en Veuillot véase también Ages: "Veuillot and the Talmud". Existe una edición en castellano de la obra de Rupert, cuya traducción se realizó bajo la dirección de Vicente Manterola: Rupert, Louis: *La Iglesia y la sinagoga*, Vitoria, Impr. de Mateo Sanz y Gómez, 1871 [1^a ed. París y Tournai, 1859].

³⁷ Cit. en Poliakov: *Historia del antisemitismo. La Europa suicida*, pp. 91-92; Poliakov: *Histoire de l'antisémitisme*, 2. *L'âge de la science*, pp. 309-310.

En último término, muchos de estos autores considerarán que los verdaderos judíos, los que realmente siguen fieles al mensaje divino, son los cristianos.³⁸ Esta es la idea que guía la obra de Paul-Louis-Bernard Drach, y es la que, según él, le llevó a abandonar el judaísmo y convertirse en un ferviente católico.

OTRA AUTORIDAD ANTITALMÚDICA: PAUL-LOUIS-BERNARD DRACH

David Drach nació en el seno de una familia judía de Alsacia.³⁹ Hijo de un importante rabino alsaciano, recibió él mismo una educación religiosa y se casó con la hija de un importante rabino francés. Todo parecía dispuesto para hacer de él otro importante rabino de Francia, pero, sin embargo, en 1823 se hizo bautizar, tomando el nombre de Paul-Louis-Bernard. Al parecer, la frustración por no poder ingresar en la Sorbona como profesor de lenguas orientales debido a su condición de judío le llevó a optar por la conversión. Sin embargo, una vez convertido, Drach dirigió su erudición a atacar al judaísmo.

La principal acusación que Drach dirigía contra el judaísmo se basaba en la diferenciación entre la antigua sinagoga seguidora leal de las escrituras y la moderna sinagoga —posterior a Jesucristo—, que había abandonado a Dios por no aceptar a Cristo. Para Drach, la Iglesia Católica era la verdadera seguidora de la ley de Moisés, la verdadera seguidora del Dios de Abraham, no el judaísmo. Los mismos textos judíos, según Drach, afirmaban esta realidad: que Cristo era el Mesías y que, por tanto, el cristianismo era el verdadero heredero de la tradición mosaica. Esta era la verdad que Drach quería comunicar a sus antiguos correligionarios:

En el momento en el que el Señor, por el don de su gracia, se ha dignado a inspirarme la resolución de abandonar el culto farisaico de la sinagoga actual, para entrar en la santa y verdadera religión de Israel, que no puede ser más que la religión católica, apostólica y romana, me propuse explicaros los motivos de ese abandono que tanta sensación os ha causado. (...).

Sí, mis queridos hermanos, os lo repito, la religión católica, apostólica y romana es aquella de nuestros ancestros, aquella que ha recibido su último

³⁸ Véase Ages: "Veullot and the Talmud"; Kalman: "The unyielding wall: Jews and Catholics in Restoration and July monarchy France". Véanse también algunos ejemplos: Brenier, Flavien: *Les juifs et le Talmud. Morale et principes sociaux des juifs d'après leur livre saint: le Talmud*, Paris, Ligue Française Antimaçonique, 1913; "Della questione giudaica in Europa", en *La Civiltà Cattolica*, vol. VIII, anno XLI, serie XIV, 1890), pp. 5-20, 385-407, 641-655; Rohling: *Le juif-talmudiste*, p. 11.

³⁹ Sobre Drach véase Kalman: "The unyielding wall: Jews and Catholics in Restoration and July monarchy France".

impulso con la llegada de nuestro Señor Jesucristo, ese Mesías prometido tantas veces a nuestra nación.⁴⁰

Los modernos judíos eran, en realidad, seguidores de los fariseos, los cuales se habían apoderado del judaísmo, pervirtiéndolo. Los cristianos —y en concreto la Iglesia Católica— eran, en cambio, los verdaderos herederos del judaísmo bíblico:

Tengo la confianza de que la lectura de esta obra, (...), os convencerá de que el dogma católico constituye la creencia religiosa de nuestros padres desde los días de la antigüedad. Los fariseos, que formaban la secta dominante en los últimos tiempos de la existencia política de nuestra nación, realizaron una verdadera revolución religiosa entre los judíos que seguían apegados a su partido. A la Iglesia de Jesucristo que no era más que el desarrollo de la Sinagoga antigua de Israel, a esa Iglesia que nació en Jerusalén y no tenía al principio más fieles que los hijos de Abraham, los perversos y orgullosos fariseos opusieron una Sinagoga *extranjera*, falsa, fundada sobre sus tradiciones inventadas, sobre las interpretaciones arbitrarias y las constituciones quisquillosas de su celo hipócrita. Esto fue para nuestra desgraciada nación una *fente productora de hiel y amargura*.⁴¹

En general, la obra de Drach se ajusta perfectamente al modelo de la polémica antijudía premoderna. Su objetivo principal es mostrar la verdad del cristianismo y que los mismos textos sagrados judíos anuncian la venida de Jesús o corroboran su calidad de Mesías. El Talmud, en este sentido, era a la vez objeto de condena —era, según Drach, un texto lleno «de fantasías, de extravagancias ridículas, de indecencias indignantes, sobre todo de blasfemias horribles contra todo aquello que la religión cristiana tiene por más sagrado, por más querido»⁴²— y fuente utilizada para probar la verdad de Cristo.

Para Drach no existía «moral más perniciosa, ni más subversiva para el orden social, que la que se profesa en el Talmud y en los libros de los rabinos.»⁴³ Puesto que para él el Talmud era el código de derecho, «religioso y civil a la vez, que regula hasta este momento la conducta de los judíos apegados a su fe errónea», y puesto que su

⁴⁰ Drach, Paul-Louis-Bernard: *Lettre d'un rabbin converti, aux israélites ses frères sur les motifs de sa conversion*, París, Imprimerie de Beaucé-Rusand, 1825, pp. 1-2.

⁴¹ Drach: *De l'harmonie entre l'Église et la Synagogue*, vol. 2, p. 483-484, cursivas en el original.

⁴² Ibid., vol. 1, pp. 163-164.

⁴³ Drach, Paul-Louis-Bernard: *L'inscription hébraïque du titre de la Sainte Croix restituée et l'heure du crucifiement de N. S. J. C. déterminée. Deux dissertations en forme de lettres*, Roma, François Bourlié, 1831, p. 40, nota 49.

contenido es obligatorio para todos los judíos,⁴⁴ en él se encontraba la explicación de la supuesta insociabilidad de los judíos, y especialmente su odio hacia los cristianos: es lo que el Talmud les enseñaba:

En la Ghemara, existen al menos cien pasajes que atacan la memoria de nuestro adorable Salvador, la pureza más que angélica de su divina madre, la inmaculada reina del cielo, así como el carácter moral de los cristianos, que el Talmud representa como apegados a los vicios más abominables. Se encuentran pasajes que declaran que los preceptos de justicia, de equidad, de caridad hacia el prójimo, no solamente no son aplicables con el cristiano, sino que comete un crimen el que actúa de otra forma (...). En la Michna, se encuentran al menos cuatro o cinco de esos pasajes impíos, llenos de odio, atrocemente intolerantes; aunque guardan una cierta mesura en las expresiones.⁴⁵

El trabajo de Drach fue recibido con entusiasmo por la Iglesia católica, incluso por el Papa. Éste, al parecer, le mandó una carta de agradecimiento con una gran medalla de oro.⁴⁶ Sin embargo, para lo que aquí nos ocupa, la importancia real de autores como Drach o como Chiarini se encuentra en cómo sus obras fueron utilizadas por los antisemitas posteriores. Los dos autores jugarán el papel de autoridad sobre la que apoyar las invectivas contra el Talmud. Otros autores —pocos— cumplirán la misma función; entre ellos algunos autores premodernos como Raimundo Martí (1220-1284), Jerónimo de Santa Fe (c.1350-c.1419), Johann Pfefferkorn (1469-1523),⁴⁷ o Eisenmenger, rescatados para la ocasión por los autores antisemitas. Probablemente, sólo ese grupo de “autoridades” tuvo un contacto real con los textos rabínicos, el resto de autores se limitará a citarlos, a citar a quienes los citan, a copiarlos sin citarlos, a copiar a quienes los citan sin citarlos, o directamente a inventar supuestas citas del Talmud. En definitiva, lo que debe quedar claro es que, a pesar de que, como se verá, el

⁴⁴ Para apoyar esto Drach cita: «“Todo lo que contiene la Ghemara de Babilonia, dice Maimónides, es obligatorio para todo Israel. (...)”», Drach: *De l'harmonie entre l'Église et la Synagogue*, vol. 1, p. 164.

⁴⁵ Ibid., vol. 1, pp. 166-167. Véase también Drach, Paul-Louis-Bernard: *Deuxième lettre d'un rabbin converti, aux israélites ses frères, sur les motifs de sa conversion*, París, L'auteur, 1827, pp. 300-301, donde cita algunos de esos pasajes.

⁴⁶ Kalman: "The unyielding wall: Jews and Catholics in Restoration and July monarchy France".

⁴⁷ Raimundo (o Ramón) Martí fue fraile dominico y autor de la obra polémica *Pugio fidei adversus mauros et judaeos*. Tanto Jerónimo de Santa Fe como Johann Pfefferkorn fueron judíos conversos que tomaron los hábitos y se dedicaron a escribir obras de polémica antijudía. Pfefferkorn es autor de diversas obras antijudías que prestan una atención primordial al Talmud, y realizó una campaña para que las obras judías “hostiles con los cristianos” fueran destruidas. Véase Deutsch, Gotthard y Haneman, Frederick T.: “Pfefferkorn, Johann (Joseph)”, en Adler, Cyrus, et al. (eds.): *The Jewish Encyclopedia*, Nueva York, Funk & Wagnalls, 1901-1906, <http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=246&letter=P&search=Pfefferkorn>. Sobre Jerónimo de Santa Fe puede consultarse la edición crítica de su obra *De iudaicis erroribus ex Talmut* realizada por Moisés Orfali (Madrid, UCM, 1983).

Talmud y otros textos rabínicos post-talmúdicos ocuparán un lugar central en la literatura antisemita, sólo un número muy pequeño de autores se embarcó realmente en el estudio de esos textos. Ilustraremos esta forma particular de transmisión del saber sobre el Talmud y los judíos a partir de un caso particular.

LA TRANSMISIÓN DEL SABER ANTITALMÚDICO

En 1884, en un periódico de provincias, *El Avisador de Badajoz*, encontramos una serie de artículos dedicados al judaísmo que formaban parte de toda una colección de artículos publicados entre 1883 y 1884 dedicados a rebatir la visión de la historia de España que defendía el catedrático de instituto Anselmo Arenas.⁴⁸ Entre esos artículos dedicados al judaísmo existe uno plagado de supuestas citas del Talmud, “Doctrinas sociales de los judíos”, en el que el autor se dedica a exponer cuáles son, a su parecer, las doctrinas que el Talmud inspira en los judíos. Esas doctrinas inspiran en los judíos una moral tan maligna que basta con remitirse a ello para explicar porqué éstos han sufrido tantas persecuciones a lo largo de la historia: «cuando se tiene valor para recorrer esta inmensa colección [el Talmud], *se encuentran las causas siempre activas del odio de los pueblos contra los restos dispersos de Israel*»:

Para entender toda la malicia del Talmud —continúa el autor de *El Avisador*—, y todo el odio que inspira al judío ortodoxo respecto a los demás hombres, sobre todo cristianos, hay que tener presente que el judío no tiene por prójimo mas que a los de su nación y de su raza; que los otros hombres no judíos son por él considerados como animales brutos. Esto nos explica el porqué los pueblos han considerado, y considerarán en adelante, al judío como un ser vil y repugnante; y pues él establece que todos los no judíos *son cerdos* le han correspondido en todas partes con igual tratamiento llegando hasta el extremo de haberse puesto a la entrada del paseo público de *Francfort* este letrero: *Se prohíbe la entrada a los judíos y a los cerdos*.⁴⁹

Y, a continuación, nuestro autor pasa a apoyar sus afirmaciones en una serie de supuestas citas del Talmud:

Según se lee en el Talmud habló Dios de esta suerte: “Descendiente de Abrahan [sic], el Señor os ha designado por la boca de Ezequiel cuando dijo: sois mi rebaño..., es decir sois hombres; mientras que los demás pueblos del

⁴⁸ El autor anónimo de esta serie de artículos se refiere seguramente a Arenas López, Anselmo: *Curso de Historia de España*, Badajoz, tip. la Minerva Extremeña, 1881.

⁴⁹ "Un libro de texto. XXX. Doctrinas sociales de los judíos". Cursivas en el original.

mundo no son hombres, son animales.” Bobha-Bar-Abuha encontró al profeta Elías en un cementerio de Gin (*no judío*), y le dijo ¿cómo os encontráis en un cementerio? Pero Elías le respondió: ¿Y vos no habéis aprendido la ley de las purificaciones? Porque lleva esta decisión: Las tumbas de Goyin no manchan, puesto que el Señor ha dicho a Israel: sois las ovejas de mi Pastor, tenéis la calidad de hombres mientras que las naciones del mundo no tienen más que la calidad de animal.⁵⁰

Más abajo, sigue, en la misma línea, dando pruebas del supuesto odio congénito que todo judío siente por los gentiles, en especial por los cristianos:

Sobre todo contra los cristianos es tan atroz el odio que inspira el Talmud a la raza judía, que horroriza leer las imprecaciones y maldiciones de todo género con que piden a Dios su exterminio y aniquilación. Puede verse sobre este punto a Sixto senense, judío convertido en el siglo diez y seis, el cual cita algunos de los pasajes del Talmud donde podrán leerse cosas tan curiosas como éstas: “Mandamos que todo judío maldiga tres veces al día a todo el pueblo cristiano y pida a Dios le confunda y extermine con sus reyes y sus príncipes; pero que los sacerdotes sobre todo hagan esta oración en la sinagoga en odio a Jesús. Dios ha mandado a los judíos apropiarse los bienes de los cristianos, siempre que puedan, por fraude o con violencia, por usura o por robo. Está mandado a los judíos que consideren a los cristianos como brutos y que no los traten sino como animales. Que los judíos no hagan ningún bien ni ningún mal a los paganos, pero que procuren por todos los medios posibles matar a los cristianos. Si un hebreo, queriendo matar a un cristiano, mata por casualidad un judío, merece el perdón. Si un judío ve a un cristiano al borde de un precipicio, está obligado a precipitarlo en seguida”.⁵¹

Para apoyar todo lo que aquí afirma, el anónimo autor de *El Avisador* cita a Drach, a Achille Laurent, a Pfefferkorn, a Bartolucci,⁵² etc. Pero si nos fijamos específicamente en esta cita que el autor dice extraer de la obra de Drach: «Los dos talmudes (el de Jerusalén y el de Babilonia) ahogan como se ha dicho muy bien, la ley y los profetas. Es el código religioso de los judíos modernos, muy diferente del de los antiguos judíos...»;⁵³ si nos fijamos en esta cita, digo, y la buscamos en Drach, no la encontraremos. En realidad la cita proviene de Gougenot des Mousseaux,⁵⁴ que, a su

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid.

⁵² Giulio Bartolucci o Bartoloccio (1613-1687), autor de la *Bibliotheca magna rabbinica*, 4 vols., Roma, Typographia Sacrae Congregationis de Propaganda Fidei, 1675-1693.

⁵³ Aquí el autor cita «T. I, pág. 164», dando a entender que se trata del tomo primero de Drach: *De l'harmonie entre l'Église et la Synagogue*.

⁵⁴ Véase Gougenot des Mousseaux: *Le juif, le judaïsme et la judaïsation des peuples chrétiens*, pp. 90-91.

vez, no cita a Drach, sino a Achille Laurent.⁵⁵ También todo el párrafo en donde se cuenta el caso del letrado a la entrada del paseo de Frankfurt proviene de Gougenot des Mousseaux.⁵⁶ Lo mismo sucede con el segundo fragmento citado, que también procede del autor francés, quien cita a Bartolucci, Achille Laurent y a Lucius Ferraris.⁵⁷ Y con el tercer fragmento ocurre otro tanto de lo mismo.⁵⁸

Casi con toda seguridad la única obra que ha consultado el autor de *El Avisador* es la de Gougenot des Mousseaux.⁵⁹ De hecho, se podría decir que es un verdadero plagio de ésta. Lo que resulta extraño es que, habiendo utilizado exclusivamente esa obra, el autor no la cite ni una sola vez y prefiera, en cambio, dar la impresión de que ha consultado realmente las obras que cita. Con ello, sin duda, pretende dar al lector la impresión de que posee una cierta erudición sobre el tema del que habla y que, por ello, rebate con cierta autoridad lo que sostiene su contrincante, Anselmo Arenas. Vemos además, gracias a este ejemplo, cómo los mismos textos y los mismos argumentos son reutilizados a lo largo de todo el siglo XIX —y más allá—, independientemente del contexto, para transmitir una misma imagen del judaísmo y los judíos, y también, en este caso, para legitimar una determinada concepción de la historia de España. Como vemos, se trata de un texto de 1884 en el que se plagia una obra de 1869 que, a su vez, se basa, entre otras, en una obra de 1846 que, a su vez, se basa en otra de principios del XVIII, que, a su vez, se apoya en otra obra del XVI. Este proceso de transmisión de una imagen del judaísmo como amenaza, una imagen prácticamente —y digo *prácticamente*— inalterada desde el medievo, se reproducirá, como se verá, hasta el mismo Holocausto.

Pero en toda esa cadena de transmisión, ¿quién había consultado realmente los textos rabínicos? Posiblemente ninguno de esos autores los había consultado

⁵⁵ De donde efectivamente proviene la cita. Véase Laurent, Achille: *Relation historique des affaires de Syrie depuis 1840 jusqu'en 1842, statistique générale du Mont-Liban et procédure complète dirigée en 1840 contre des Juifs de Damas, à la suite de la disparition du Père Thomas, publiées d'après les documents recueillis en Turquie, en Égypte et en Syrie*, 2 vols., París, Gaume Frères, 1846, vol. 2, pp. 351-352.

⁵⁶ Véase Gougenot des Mousseaux: *Le juif, le judaïsme et la judaïsation des peuples chrétiens*, p. 129, donde cita, a su vez, a Bail, *Des juifs au dix-neuvième siècle*, París, 1816.

⁵⁷ Véase Ibid., pp. 127-128.

⁵⁸ Véase Ibid., p. 140. Efectivamente, como se verá, estas supuestas citas del Talmud provienen de Laurent, que las recoge de Ferraris, quien a su vez se basa en Sixto de Siena.

⁵⁹ Es muy probable que el autor de *El Avisador* utilizara la versión castellana de la obra de Gougenot des Mousseaux, que, precisamente entre 1883 y 1884 estaba siendo publicada por *El Siglo Futuro* en forma de folletín. Véase *El Siglo Futuro*, 13 de febrero de 1883 en adelante.

directamente. El origen de toda la cadena está en Sixto de Siena (1520-1569),⁶⁰ cuya obra es la fuente utilizada por Lucius Ferraris († c.1763),⁶¹ de cuya obra Achille Laurent extrae una serie de fragmentos, los cuales luego usa Gougenot des Mousseaux, cuya obra es la que utiliza el autor de *El Avisador*. Ninguno de los autores posteriores a Sixto de Siena había consultado realmente los textos rabínicos, si bien podían apoyar los textos del de Siena con otras fuentes —Drach, por ejemplo, en el caso de Gougenot des Mousseaux—, y lo más probable es que esos fragmentos que Ferraris extrae de la obra de Sixto de Siena no sean traducciones del Talmud, sino interpretaciones o directamente falsificaciones.⁶²

Como se ve, un eslabón fundamental dentro de esta cadena de transmisión es Achille Laurent, ¿pero quién es este personaje? Achille Laurent es un personaje del que apenas se sabe nada. De hecho, tan poco se sabe de él que algunos autores consideran que se trata en realidad de una identidad ficticia.⁶³ Lo sea o no, lo cierto es que bajo esa autoría se publicó en 1846 un libro en dos volúmenes titulado *Relation historique des affaires de Syrie depuis 1840 jusqu'en 1842*. El segundo de los volúmenes de esta obra estaba dedicado al affaire de Damasco, e incluía copia de una serie de documentos que el autor consideró interesantes para ilustrar el caso. Recordemos brevemente el famoso affaire: en febrero de 1840 desaparece misteriosamente el padre Tomás, un fraile capuchino afincado en Damasco. Al poco de conocerse la desaparición, el cónsul francés en la ciudad, el conde de Ratti-Menton, bajo cuya protección se encontraba la población cristiana de la ciudad, se hace cargo de la investigación. En breve la sospecha

⁶⁰ Otro fraile converso, autor de la *Bibliotheca Sancta* (Venecia, 1566).

⁶¹ Ferraris, Lucius: *Prompta bibliotheca canonica, juridica, moralis, theologica, nec non ascetica, polemica, rubricistica, historica*, 8 vols., París, J. P. Migne, 1861 [1ª ed. Bolonia, 1746-1772], vol. 4, pp. 178-179. Sobre Ferraris y su obra véase Stow, Kenneth R.: "Expulsion Italian style: the case of Lucio Ferraris", en *Jewish History*, vol. 3, nº 1 (marzo de 1988), pp. 51-63.

⁶² Aunque no he podido tener acceso a la obra de Sixto de Siena, sí he podido consultar la de Lucius Ferraris. Si las citas de Ferraris son tal cual aparecen en la obra de Sixto de Siena, se puede colegir que éste debió utilizar una fuente indirecta o inventó tales pasajes. Como se verá, debido a esa forma extraña que tiene de citar la referencia de esos pasajes, se podría pensar que los mismos son producto de la imaginación del de Siena.

⁶³ Jonathan Frankel señala que ha existido cierta especulación respecto a la verdadera identidad de este personaje, sugiriéndose que podría tratarse de una identidad ficticia tras la cual se escondería el conde de Ratti-Menton, cónsul francés en Damasco durante el affaire, o Jean-Baptiste Beaudin, el canciller del consulado. Véase Frankel, Jonathan: *The Damascus affair. "Ritual murder", politics and the Jews in 1840*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 416. Colin Holmes y Geoffrey Alderman señalan que el nombre completo del conde de Ratti-Menton era Benoît Laurent François de Paul-Ulysse, y que, por ello, es muy tentador suponer que tras el nombre de Achille Laurent se encuentra en realidad el conde: sólo habría que mantener uno de sus nombres, Laurent, y cambiar a un héroe de la Iliada por otro: Aquiles por Ulises. Véase Holmes, Colin y Alderman, Geoffrey: "The Burton Book", en *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. 18, nº 1 (enero de 2008), pp. 1-13.

recae sobre unos judíos de la ciudad, que son acusados de haberlo secuestrado, junto con su asistente, para realizar con él el mítico sacrificio ritual del que se ha acusado a los judíos desde, al menos, el siglo XII.⁶⁴ El caso, en poco tiempo, recibe la atención mediática de gran parte de Europa y es utilizado por algunos medios como excusa para poner bajo sospecha a la propia religión judía y, con ella, a toda la población judía de Europa. Así, ciertos medios de comunicación europeos pondrán en circulación todo el repertorio de acusaciones contra el Talmud, entre cuyas máximas se encuentra, supuestamente, la obligación de realizar sacrificios rituales con cristianos.⁶⁵ Como dice Jonathan Frankel, durante el affaire:

Los judíos se sintieron asombrados al verse atacados desde el mundo de la teología y enfrentados ante argumentos eruditos que buscaban el origen del asesinato en el Talmud. Lo que había empezado con una serie de arrestos en Damasco se transformó en una acusación contra la piedra angular de la fe judía. Acusaciones realizadas por teólogos de la Iglesia desde el siglo XIII y consideradas por los judíos como totalmente anticuadas eran de nuevo reunidas para ser presentadas ante la masa de lectores de los periódicos.⁶⁶

Y en esa empresa de difusión de las acusaciones sobre el Talmud tuvo una importancia fundamental el hecho de que durante las investigaciones las autoridades francesas se centraran muy pronto en la búsqueda en el Talmud de supuestos mandatos para cometer asesinatos rituales. En esta búsqueda el conde de Ratti-Menton fue a dar con la obra de Lucius Ferraris,⁶⁷ obra de la cual luego Achille Laurent insertaría varios pasajes en su propia obra. Son precisamente estos pasajes los que pasarían luego de

⁶⁴ Sobre la acusación de crimen ritual véase Dundes, Alan, (ed.): *The Blood libel legend: a casebook in anti-Semitic folklore*, Madison, Wis., University of Wisconsin Press, 1991; Langmuir: *Toward a definition of antisemitism*, esp. pp. 209-236.

⁶⁵ Véase, sobre el affaire de Damasco, Cohen, Rina: "L'affaire de Damas et les prémices de l'antisémitisme moderne", en *Archives Juives*, vol. 34, n° 1 (2001), pp. 114-124; Frankel: *The Damascus affair. "Ritual murder", politics and the Jews in 1840*; Kalman, Julie: "Sensuality, depravity, and ritual murder: The Damascus blood libel and Jews in France", en *Jewish Social Studies*, vol. 13, n° 3 (primavera-verano de 2007), pp. 35-58; Poliakov: *Historia del antisemitismo. La emancipación y la reacción racista*, pp. 130-134; Poliakov: *Histoire de l'antisémitisme, 2. L'âge de la science*, pp. 190-193; Wilson, Mary C.: "The Damascus affair and the beginnings of France's Empire", en Gershoni, Israel; Erdem, Hakam y Woköck, Ursula (eds.): *Histories of the Modern Middle East. New directions*, Boulder, CO., Lynne Rienner Pub., 2002, pp. 63-74; y Lindemann, Albert S.: "Damascus blood libel (1840)", en Levy, Richard S., (ed.): *Antisemitism: a historical encyclopedia of prejudice and persecution*, 2, Santa Barbara, Calif., ABC-CLIO, 2005, pp. 160-161.

⁶⁶ Frankel: *The Damascus affair. "Ritual murder", politics and the Jews in 1840*, p. 438.

⁶⁷ Frankel cita una carta del vice-consul americano en Beirut al secretario de Estado norteamericano en la que comentaba este asunto: «The French consul is seizing their religious books with the hope of clearing that abominable secret. He found a book... in Latin by "Lucio Ferraro" in which passages are found from the Talmud, which I have the honor to... [send] in French...» Cit. en *Ibid.*, pp. 66-67.

mano en mano por toda Europa.⁶⁸ Los pasajes aparecían en latín, seguidos de una referencia, a continuación de la cual aparecía la traducción al francés:

Tom. III· E. H.

[Latín].— *Ord. 4 Tract. 4 Dist. 10, page 297*

Aquellos que violan los preceptos de los escribas deben ser castigados más severamente que aquellos que violan la ley de Moisés; el infractor de la ley de Moisés puede ser absuelto, pero el violador de los preceptos de los rabinos debe ser castigado con la muerte.

[Latín]. — *In Thalm. Ord. 1. Tract. 1 Dist. 4*

Ordenamos que todo judío rece tres veces al día por la extinción de la nación entera de los cristianos y de su Dios; que pida el exterminio de esa raza y de sus reyes y príncipes; ordenamos sobre todo a los sacerdotes de los judíos que hagan esta oración, tres veces al día igualmente, en la sinagoga, por el odio de Jesús de Nazaret.

[Latín]. — *Ord. 4. Tract. 8.*

Se ordena a todos los judíos que no vean en los cristianos más que a brutos, y que los traten como a viles animales.

[Latín]. — *Ord. 4. Tract. 8. Dist. 2.*

Que los judíos no hagan a los gentiles ni bien ni mal; pero que pongan todo su cuidado y todo su trabajo en purgar la tierra de los cristianos.

[Latín]. — *Ord. 2. Tract. 1. Dist. 5.*

Es un pecado más leve servir a un príncipe pagano que servir a un príncipe cristiano.

[Latín]. — *Ord. 1. Tract. 1. Dist. 2.*

Los templos de los cristianos son casas de perdición, lugares de idolatría, que los judíos deben destruir.

[Latín]. — *Page 297.*

*Los Evangelios de los cristianos, que deben llamarse iniquidad revelada y pecado manifiesto, deben ser quemados por los judíos, por cuanto contienen el nombre de Dios.*⁶⁹

Además de ese fragmento de Ferraris, la obra de Laurent incluía dos fragmentos de la de Drach,⁷⁰ de diversos artículos de periódico, y un fragmento dedicado al mito del crimen ritual procedente de un misterioso texto «impreso en lengua moldava, en 1803, por un ex-rabino convertido al cristianismo, ortodoxo».⁷¹ Ambos textos, gracias a la labor de Laurent, tendrán una larga vida. Rescatados después por Gougenot des Mousseaux, se transmitirán a los posteriores autores antisemitas franceses —sobre todo

⁶⁸ Si bien no siempre tal cual los citaba Laurent. Es posible que tras ponerlos en circulación Laurent, algunos autores posteriores recurrieran directamente a Ferraris y citaran a partir de él. Incluso no hay que descartar que alguno recurriera directamente a Sixto de Siena (es el caso, quizás, de Gougenot des Mousseaux).

⁶⁹ Laurent: *Relation historique des affaires de Syrie*, vol. 2, pp. 394-396, cursivas en el original. Véase Ferraris: *Prompta bibliotheca*, vol. 4, pp. 178-179.

⁷⁰ Laurent: *Relation historique des affaires de Syrie*, vol. 2, pp. 329-331, 367-377.

⁷¹ *Ibid.*, vol. 2, pp. 378-393.

tras la reedición de la obra de Gougenot des Mousseaux en 1886—, y de éstos pasarán a los autores antisemitas alemanes.⁷²

Uno de los autores que recurrió a la obra de Laurent directamente fue el famoso orientalista y explorador inglés sir Richard Francis Burton (1821-1890). Burton, nombrado cónsul en Damasco en 1868 —puesto que ocupó hasta 1871—, se dedicó durante su estancia en la ciudad siria a indagar sobre los sucesos ocurridos veintiocho años antes, lo que produjo malestar entre la comunidad judía de la ciudad. En el curso de sus indagaciones parece que fue a dar con el libro de Achille Laurent, cuyo contenido inspiró —en realidad, Holmes y Alderman consideran que prácticamente se trata de un plagio— una serie de textos dedicados al judaísmo y publicados tras su muerte en *The Jew, the Gipsy and El Islam*.⁷³ Este libro, a pesar de que para su publicación fue expurgado de los fragmentos más ofensivos, contiene algunos de los famosos fragmentos de Lucius Ferraris, utilizados como prueba de que el odio hacia los judíos no carece de fundamento:

Esa hostilidad hacia los judíos orientales no es un mero prejuicio irracional, sino que está fundamentado en alguna forma de hecho, [como] el siguiente estudio breve de los escritos rabínicos y talmúdicos mostrará. Un pueblo que tiene una Ley Oral tan vengativa es normal que inspire [en los demás] un espíritu de represalia, ya que la Ley no existe sólo sobre el papel, sino que también existe en el espíritu.

(...) El principio más elocuente e importante de la creencia judía es que los Ger, o extraños, de hecho todos aquellos que no pertenecen a su religión, son bestias, que no tienen más derechos que la fauna del campo. Así en Lucio Ferraris (*Prompta Bibliotheca*, vol. III., sub lit. E and H, Orden 4, Tract. 8) leemos: “Præcipitur omnibus Judæis ut Christianes omnes loco brutorum habeant, nec aliter eos tractent quam bruta animalia.”⁷⁴

La obra de Laurent también será utilizada por el autor —o los autores, pues ninguno de los dos artículos está firmado— de dos de los artículos más virulentamente antisemitas de *La Civiltà Cattolica*, el órgano de la Compañía de Jesús: “Della

⁷² Encontramos referencias al libro de Laurent en diversas obras posteriores, destinadas todas a intentar “probar” que el sacrificio ritual de cristianos es una práctica prescrita por las doctrinas talmúdicas, por ejemplo véase Desportes, Henri: *Le mystère du sang chez les juifs de tous les temps*, París, Albert Savine, 1890; Monniot, Albert: *Le crime rituel chez les juifs*, París, Pierre Tequi, 1914.

⁷³ Sobre la gestación y la polémica que existió alrededor de la publicación de este libro véase Holmes y Alderman: “The Burton Book”.

⁷⁴ Burton, Richard F.: *The Jew, the Gypsy and El Islam*, Chicago y Nueva York, Herbert S. Stone & Co., 1898, pp. 72-73. Más adelante también cita: «In the *Prompta Bibliotheca* we find (p. 297, Order 4, Tract 4, Dist. 10): “Gravius plectendos esse qui contradicunt verbis Scribarum quam verbis Mosaicæ Legis, quibus qui coutradixerit, morte moriatur.”» Burton: *The Jew, the Gypsy and El Islam*, p. 78.

questione giudaica in Europa”, de 1890, y “La morale giudaica”, de 1893. Especialmente en este segundo, dedicado a desentrañar los supuestos principios morales —inspirados por el Talmud— que guían el comportamiento de los judíos y que hacen de éstos enemigos irreconciliables de los cristianos, llevándoles incluso a cometer crímenes rituales con víctimas cristianas.⁷⁵ Pero también en el primero de estos artículos las citas del Talmud y la autoridad de Laurent eran utilizados para probar el carácter maléfico de los judíos y que, en consecuencia, su acceso a los derechos de ciudadanía había supuesto el mayor de los males para los países europeos en donde ésta se había concedido:

Y que el tenebroso código del talmud prescriba, además de unas reglas de moral execrable, odio hacia todos los hombres que no tengan sangre judaica, particularmente a los cristianos, y legitime el poder depredarlos y maltratarlos como si fueran bestias nocivas, ya no es uno de los puntos doctrinales que se puedan discutir. No es ya Rohling, que nosotros también admitimos por autor en parte novelesco e inventor de citas fantasiosas, sino los estudiosos más sesudos y serios de la *Mischna*, o sea el texto, y de la *Ghémara*, la glosa, además de muchos rabinos, entre los más notables de tiempos pasados y actuales, quitan cualquier duda. Sería suficiente consultar la obra de Achille Laurent, que los hebreos han hecho desaparecer casi del todo, ya que desvela magistralmente los secretos del talmudismo aplicado al exterminio de la civilización cristiana, para así persuadir a los más reacios y dubitativos. Por otra parte nosotros anteriormente hemos dado pruebas incontestables, que sería superfluo repetir aquí.⁷⁶

A través de publicaciones como *La Civiltà Cattolica* las acusaciones contra el Talmud se popularizan y globalizan.⁷⁷ Encontramos su influencia, por ejemplo, en una serie de artículos publicados en el periódico católico tarraconense *La Cruz* bajo el título de “El peligro judío”.⁷⁸ Entre esos artículos encontramos pasajes como este, basados exclusivamente en el artículo “La morale giudaica” al que acabamos de referirnos:

⁷⁵ “La morale giudaica”, en *La Civiltà Cattolica*, vol. V, anno XLIV, serie XV, 1893), pp. 145-160, 269-286. El autor de este texto utiliza efectivamente la obra de Laurent, pero a la misma vez también cita directamente el Talmud y alguna otra obra rabínica, aunque es más que dudoso que efectivamente haya consultado esas obras. También cita a Toussenel, a Drumont, a J. B. Pranaitis, a Chiarini, etc.

⁷⁶ “Della questione giudaica in Europa”. Cursivas en el original. Agradezco la traducción de este fragmento a Bárbara Azaola Piazza. Resulta curioso que el autor reconozca la falsedad de muchas de las citas de Rohling, para, a continuación, reivindicar a Achille Laurent como una autoridad indiscutible.

⁷⁷ Sobre el importante papel de *La Civiltà Cattolica* en la propagación del antisemitismo véase Dahl: “The role of the Roman Catholic Church in the formation of Modern anti-Semitism: *La Civiltà Cattolica*, 1850-1879”.

⁷⁸ Viñas y Campla, José: “El peligro judío. I”, en *La Cruz. Diario católico*, 10 de enero de 1925; Viñas y Campla, José: “El peligro judío. II”, en *La Cruz. Diario católico*, 17 de enero de 1925; Viñas y Campla, José: “El peligro judío. IX y último”, en *La Cruz. Diario católico*, 8 de marzo de 1925; Viñas y Campla,

Es el Talmud la quinta esencia, por decirlo así, de aquel repugnante fariseísmo anatematizado tan vivamente por el divino Redentor; y contiene máximas y preceptos opuestos a los más elementales principios de la ética natural, que se resumen en el desprecio respecto de los no judíos en general y odio feroz respecto de los cristianos, saturados como ellos están del orgullo de ser una raza superior a las demás, destinadas a estarles sometidas. De aquí que para ellos es ley moral y religiosa hacer todo el mal posible a los fieles de Cristo. Según el Talmud el cristiano es gentil, idolatra, samaritano, peor todavía, pues no es propiamente hombre, sino bestia destinada a servir al judío, como los demás animales. (...) “Todo el mundo es suyo (*del judío*) —afirma el Tamud— y todo debe servirle, especialmente las bestias que tienen forma de hombres, o sea, los cristianos”. “Considerad —añade el mismo— a los cristianos como bestias feroces, y tratadles como tales; no hagáis bien ni mal a los gentiles, pero poned todo vuestro ingenio y celo en destruir a los cristianos”. (...) “El judío que mata un cristiano hace a Dios un sacrificio aceptable”; “después de la ruina del templo no hay otro sacrificio que el exterminio de los cristianos”; “Al que mata cristianos está reservado un lugar más alto en el paraíso”. Y este odio feroz e inhumano, y más bien diabólico, lo inculcan los padres en los hijos, como lo dejó escrito en un libro que publicó un judío convertido al Cristianismo que se lo había inculcado su padre.

De estos principios de moral judaico-talmúdica sacan la consecuencia práctica, y que tanto les favorece para apoderarse de la riqueza ajena (...).⁷⁹

Como vimos, los artículos recogidos en *El Avisador de Badajoz* —en donde, recordemos, se reproducían los famosos pasajes de Ferraris siguiendo la obra de Gougenot des Mousseaux— constituyen otro ejemplo de cómo los textos antisemitas llegaban a la prensa española a través de la influencia de las publicaciones internacionales. Pero esos textos no se quedaban en la prensa. Los encontramos también en ámbitos de decisión política, como las Cortes españolas. Los textos de Ferraris aparecieron en las Cortes con motivo de una ocasión solemne: el debate de 12 de abril de 1869 sobre la libertad de culto, en el marco de los debates para la promulgación de una nueva Constitución. En el famoso debate que Emilio Castelar mantuvo con Vicente Manterola, éste último sacó a relucir los manidos, y supuestos, pasajes del Talmud. Su objetivo era mostrar que, lejos de ser la Iglesia Católica fuente de intolerancia, era el judaísmo el que había perseguido siempre al cristianismo. Y que si los cristianos habían perseguido alguna vez a los judíos había sido en defensa propia —lo mismo, al fin y al cabo, que afirmará años después el autor de *El Avisador*—:

José: "El peligro judío. VII", en *La Cruz. Diario católico*, 21 de febrero de 1925; Viñas y Campla, José: "El peligro judío. VIII", en *La Cruz. Diario católico*, 28 de febrero de 1925; Viñas y Campla, José: "El peligro judío. VI", en *La Cruz. Diario católico*, 14 de febrero de 1925; Viñas y Campla, José: "El peligro judío. V", en *La Cruz. Diario católico*, 7 de febrero de 1925; Viñas y Campla, José: "El peligro judío. IV", en *La Cruz. Diario católico*, 31 de enero de 1925; Viñas y Campla, José: "El peligro judío. III", en *La Cruz. Diario católico*, 27 de enero de 1925.

⁷⁹ Viñas y Campla: "El peligro judío. VIII".

Los judíos, Sres. Diputados, tenían y continúan teniendo su jurisprudencia, su legislación particular; y estas leyes que ellos observaban con sobrado fanatismo, fueron causa bastante para escitar [sic] y sublevar los sentimientos del pueblo español, que se levantó contra ellos, y causó en ellos crímenes nefandos, sí, crímenes nefandos que yo detesto y abomino, pero crímenes que tenían su explicación en la conducta de los judíos y en el carácter de los españoles cristianos.

Señores Diputados, es necesario examinar las cuestiones con criterio imparcial y severo. El *Talmud babilónico jerosolimitano* [sic], legislación vigente entre los judíos, previene y manda lo siguiente: «establecemos y ordenamos, dice el *Talmud*, que todo judío blasfeme tres veces al día de todo cristiano y ruegue á Dios que los confunda y los extermine con sus reyes y príncipes, y ordenamos expresamente á los sacerdotes que así lo hagan tres veces al día en las sinagogas rogando en odio de Jesús Nazareno.» (*Talmud. Ordenanza I, Trat. I, Dist. IV.*)

«Dios previno á los judíos que de cualquier modo, ya por medio del dolo, de la fuerza, de la usura ó del hurto, se apoderen de los bienes de los cristianos.» (*Ord. IV, Trat. VIII.*)

«Dios previene á los judíos no hagan bien ni mal á los gentiles; pero sí que procuren quitar la vida á los cristianos con todo estudio y astucia.» (*Ord. IV, Trat. VIII, Dist. II.*)

«Se previene á los judíos que traten á los cristianos como á bestias.» (*Ord. IV, Trat. VIII*)

«Si un judío encontrase un cristiano al lado de un precipicio, debe inmediatamente arrojarle en él.» (*Ord. IV, Trat. VIII.*)

«El imperio de los cristianos es más execrable que el de las demás gentes, y culpa es más leve servir á un príncipe gentil que á uno cristiano.» (*Ord. II, Trat. I, Dist. V.*)

«Los templos de los cristianos son casas de perdición y lugares de idolatría que los judíos están obligados á destruir.» (*Ord. I, Trat. I, Dist. II*)

«Los Evangelios de los cristianos, que deben llamarse iniquidad revelada y pecado manifiesto, deben ser quemados por los judíos aunque en ellos se contenga el nombre santo de Dios.» (*Ord. del Talmud.*)

Nada más, señores, porque me parece ser muy bastante para formaros alguna idea del derecho judaico aplicado, como realmente se aplicaba, al terreno de los hechos.⁸⁰

Merece la pena señalar que dieciocho años antes de este debate en las Cortes españolas el Talmud también había salido a relucir en la Cámara de los Comunes del Reino Unido. La referencia a ese texto la hizo Charles Newdegate (1816-1887), un protestante radical representante por North Warwickshire, en el contexto del debate en torno a si el Parlamento debía admitir a judíos como miembros del mismo o no. Newdegate ponía al Talmud y la moral que supuestamente éste inspiraba —y que convertía al judaísmo en fariseísmo— como prueba de que el acceso de los judíos al Parlamento sería una desgracia para un país cristiano como Inglaterra. La identificación

⁸⁰ *Diario de sesiones de las Cortes Constituyentes, dieron principio el día 11 de febrero de 1869*, 14 vols., Madrid, Impr. de J. A. García, 1870, vol. 2, p. 979.

de los judíos como miembros de una religión apoyada sobre el Talmud, y la identificación del Talmud como un código inmoral e intolerante, llevaba a concluir que no debía admitirse a los judíos como miembros del Parlamento. Según informaba el *Daily News* de 2 de mayo de 1851, el día anterior Newdegate había afirmado que:

La religión judía era la religión de los fariseos, no la de la Biblia. (...) Con respecto al carácter de la religión judía no podía citar mejor autoridad que la del viejo Disraelí, que la describió como una red metálica. A esta red metálica se proponía añadirle otra malla más. Él sabía que el honorable y sabio miembro por Sheffield preguntaría qué tiene que ver la religión con un puesto en esta Cámara. Pero él le preguntaría si la moral de un hombre no debe tenerse en cuenta para tomar una decisión en esa cuestión; y le preguntaría también si el código moral del Talmud era igual que el de la palabra de Dios (...). El sabio autor al que se había referido describía la religión judía, tal y como hoy existía, como un sistema persecutor e intolerante, que daba al rabino el poder de excomulgar a quien quisiera, y prohibía el ejercicio de los comunes sentimientos de humanidad hacia aquellos que eran considerados idólatras. No servía de nada decir que los judíos ilustrados habían abandonado el Talmud, pues el Barón de Rothschild era el principal partidario de los judíos de la sinagoga oriental, que era el centro y la encarnación del más rígido sistema talmúdico, y había excomulgado a los judíos reformados.

(...) En 1847 el Parlamento de Prusia había rechazado admitir a los judíos, y declaró su determinación de mantener su carácter cristiano. Cuando después se propuso que los judíos fueran admitidos para ocupar puestos municipales el Parlamento de Prusia adoptó, por una mayoría de 67 a 30, una resolución declarando que los judíos podrían ocupar puestos municipales, siempre que abjuraran de las doctrinas y dogmas del Talmud y otros libros judíos que consideraban que las acciones y el trato injustos hacia los cristianos y las comunidades cristianas estaban sancionados por la autoridad divina. ¿Qué pasó en consecuencia? Pues que los judíos rechazaron abjurar de cualquier parte de su religión tradicional. Aún así el noble lord primer ministro de una reina cristiana dejaría que el Parlamento inglés admitiera de una vez a los judíos, no como individuos, sino como creyentes de la religión talmúdica, para que ocuparan un escaño en esta Cámara.⁸¹

Volviendo al caso de Manterola, lo primero que debemos señalar es la dificultad que existe para saber de dónde sacó éste los supuestos pasajes del Talmud. Lo más seguro es que sean traducción de un texto francés, ya que expresiones como «en odio de Jesús Nazareno» no son propias del castellano y parecen una traducción literal del francés «*en haine de Jésus de Nazareth*». Por lo tanto, no es probable que Manterola extrajera esos fragmentos directamente de Sixto de Siena o de Lucius Ferraris, cuyos textos están en latín. Por otro lado, resulta muy dudoso que Manterola hubiera podido

⁸¹ "Imperial Parliament", en *The Daily News*, 2 de mayo de 1851. Sobre el debate en torno a la emancipación de los judíos en Inglaterra véase Henriques: "The Jewish Emancipation Controversy in Nineteenth Century England".

acceder a la obra de Achille Laurent, entre otras razones porque, como se ve, el discurso de Manterola contiene pasajes que no aparecen en la obra de Laurent.⁸² Es probable que los fragmentos hubieran aparecido en la prensa durante el affaire de Damasco, o durante el de Mortara, y que Manterola los hubiera leído entonces. También es posible que el canónigo de Vitoria hubiera leído esos pasajes en la *Historia Universal de la Iglesia Católica* del abate Rohrbacher, aunque su texto no se ajusta totalmente al de éste.⁸³ Álvarez Chillida señala que la fuente de Manterola era posiblemente *L'Église et la Synagogue*, de Louis Rupert, cuya traducción al castellano dirigió el mismo Manterola.⁸⁴ Pero tales pasajes, tal cual los cita Manterola, no se encuentran en el libro de Rupert. En definitiva, no sabemos muy bien dónde leyó Manterola los pasajes que sacó a relucir en el famoso debate con Castelar, pero lo que resulta evidente es que tales pasajes le llegaron, lo que constituye un nuevo ejemplo de cómo el discurso antisemita estaba globalizado durante el XIX y cómo éste se vinculaba al discurso premoderno, encontrando en él parte de las fuentes para su legitimación.

Décadas después, los textos de Ferraris volverían a aparecer en la prensa española, esta vez en el periódico tradicionalista *El Siglo Futuro*. Los encontramos en un artículo de 1914 titulado “El Talmud”, el cual se publica, según el autor, para mostrar de qué malignas doctrinas están imbuídos los judíos a aquellos que quieren que vuelvan a España. El artículo se inserta, pues, en el contexto de la renovada campaña prosefardí iniciada tras la toma de Tetuán por las tropas españolas en 1913.⁸⁵ Es un aviso de lo que podría pasar si los judíos volvieran a España, una suerte de “antisemitismo preventivo”: si los antisemitas de la Europa con población judía querían la exclusión de los judíos de la vida pública, su vuelta al gueto, y para ello hacían uso del Talmud como prueba de la maldad que los judíos representaban, lo que el antisemitismo católico español quiere es que los judíos no vuelvan, y para ello también hace uso del Talmud:

Para esos españoles que tanto entusiasmo muestran por que los judíos de otras naciones vengan a España, nos ha parecido útil hacer un pequeño extracto de las sentencias del *Talmud*, o libro en que están contenidas las leyes,

⁸² Por ejemplo, el pasaje que dice «si un judío encontrase un cristiano al lado de un precipicio, debe inmediatamente arrojarle en él», no aparece entre los extractos recogidos por Laurent, pero sí están en la obra de Ferraris. Véase Ferraris: *Prompta bibliotheca*, vol. 4, p. 179.

⁸³ Rohrbacher, François René: *Histoire universelle de l'Église Catholique*, París, Gaume Frères et J. Duprey, 1858, vol. 16, p. 407.

⁸⁴ Álvarez Chillida: *El antisemitismo en España*, pp. 133-134.

⁸⁵ Véase *Ibid.*, pp. 261-268.

tradiciones y costumbres con que viven y se gobiernan estas gentes que por castigo de Dios andan dispersas por todo el mundo. En él está contenido su derecho civil y canónico. Está compuesto de dos partes: se llama la primera *mischna* que sirve como de texto, y la segunda *gemara*, que es como la explicación de la primera.

(...) Ambos están llenos no solamente de lastimosas ilusiones, de fábulas ridículas, de supersticiones, de falsedades manifiestas de la historia y de la cronología, sino también de impiedades y blasfemias contra Jesucristo y de odio contra su Iglesia como se prueba con los datos siguientes:

(...) 21. De la parte de Dios, los judíos mirarán y tratarán á los cristianos como á verdaderas bestias, (Ord. 4, trat. 1, art. 4.).

22. Los judíos no deben hacer mal alguno á los gentiles, pero sí servirse de todos los medios posibles para destruir á los cristianos. (Ord. 4, trat. 8, art. 2.)

23. Si un judío mata á otro judío creyendo que mata á un cristiano, es digno de absolución. (Ord. 4, trat. 4 y 9.)

24. Si un judío ve á un cristiano al borde de un precipicio, está obligado á empujarle para que caiga más pronto. (Ord. 4 trat. 8.)

25. El mando de los cristianos es mucho peor que el de los paganos; y es menor crimen servir á los paganos que á los cristianos (Ord. 2, trat. y art. 5.)

26. Las iglesias de los cristianos son casas de idolatría, y los judíos están obligados á destruirlas. (Ord. 2, trat. 1, artículo 2.)

(...) Los *Judaizantes* españoles deben exigir al flamante defensor de los judíos Dr. Ya, que tanto empeño manifiesta para traerlos á España, que explique los números 15, 16, 17, 20, 21, 22, 23, 27, 28 y 29.⁸⁶

Como se ve, las supuestas citas talmúdicas eran utilizadas como prueba de la maldad de los judíos, del odio que éstos supuestamente tienen hacia los cristianos, del «aprecio que los judíos hacen de los cristianos»,⁸⁷ lo que implícitamente venía a mostrar cuán nefasta sería la vuelta de los judíos a España. El texto hacía uso de las citas de Ferraris, pero lo más probable es que el autor accediera a ellas de forma indirecta, ya que no coinciden del todo con el texto original del autor italiano.⁸⁸ Así que, como en el caso de Manterola, no podemos dilucidar de qué fuente bebe directamente el autor de *El Siglo Futuro*.

Como decíamos arriba, las supuestas citas del Talmud utilizadas por Manterola no aparecían, tal cual, en la obra de Rupert, quien no citaba ni a Sixto de Siena, ni a Ferraris, ni tampoco a Laurent. Sí citaba, en cambio, un gran número de obras y autores: desde Raimundo Martí, pasando por Jerónimo de Santa Fe, Alfonso de Espina,

⁸⁶ J. P. B.: "El Talmud", en *El Siglo Futuro*, 16 de abril de 1914. Cursivas en el original. Dos años más tarde el mismo artículo volvería a ser publicado: J. P.: "El Talmud", en *El Siglo Futuro*, 18 de julio de 1916. En este segundo se nos aclara quién es el Dr. Ya que se menciona al final del texto. Se trata del «Dr. Yahada», es decir, Abraham Yahuda, que en 1915 fue nombrado catedrático de Lengua y Literatura Rabínica en la Universidad Central. Véase Álvarez Chillida: *El antisemitismo en España*, p. 265.

⁸⁷ J. P.: "El Talmud". Cursivas en el original. Esta frase no se encuentra en el texto de 1914.

⁸⁸ Véase Ferraris: *Prompta bibliotheca*, vol 4, pp. 174-179.

Buxtorf,⁸⁹ Bartolucci, Pfefferkorn, Chiarini, etc. Esta profusión de citas da cuenta del carácter de buena parte de estas obras. No son meros panfletos propagandísticos escritos por políticos radicales o periodistas sin escrúpulos. De éstos también los hubo, pero incluso cuando nos encontramos con este tipo de casos muchos de ellos también se esfuerzan por dotar a sus obras de cierto aparato de notas, citas, referencias, con el que tratar de dar la impresión de que sus obras tienen un carácter erudito. Las obras de Louis François Veuillot, de Gougenot des Mousseaux, los artículos de *La Civiltà Cattolica*, las obras de Drumont, etc., están plagadas de citas y notas al pie. Estas obras, claro está, no están dirigidas a un público especializado en la materia. Sus autores —y, como veremos, algo parecido sucede en el caso de la literatura islamófoba— las llenan de notas al pie y de referencias a sabiendas de que existe una altísima probabilidad de que el lector medio no se moleste en comprobar tales citas. En otros casos, sin embargo, los autores sí poseían ciertos conocimientos en teología, historia, lenguas orientales, etc. Rupert, por ejemplo, era teólogo; tanto Eisenmenger, como Chiarini o Rohling eran académicos en lenguas orientales.

Estos dos aspectos —ser obra de académicos o dotarse de una apariencia de academicismo— convertían a esta literatura en algo más peligroso que la mera propaganda panfletaria, que podía desecharse con desdén y no tenía la capacidad de atraer la atención del público medianamente instruido. Esta literatura daba la impresión de estar sólidamente construida, apoyada por toda una serie de autoridades. Quizás no podía convencer a un público especializado en la materia, pero sí en cambio a una buena parte del resto del público. Más aún si las acusaciones que en ella se vertían contra el judaísmo y los judíos no se veían contradichas de forma determinante por autores con suficiente prestigio académico, verdaderos expertos en el tema.

Contradecir esta literatura requería erudición, un gran conocimiento de las fuentes, y efectivamente, nos encontramos con académicos como Hermann Strack o rabinos como Ben Zion Bokser que tuvieron que embarcarse en la lucha contra este tipo de literatura.⁹⁰ Pero aún así, las afirmaciones de estos autores podían ser fácilmente

⁸⁹ Johannes Buxtorf (1564-1629), profesor de hebreo en la universidad de Basilea, fue autor de obras como el *Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum* (Basilea, 1640) y *Sinagoga judaica* (Hanau, 1603).

⁹⁰ Bokser, Ben Zion: "Talmudic forgeries: a case study in anti-Jewish propaganda", en *Contemporary Jewish Record*, vol. 2, nº 4 (julio-agosto de 1939), pp. 6-22; Strack, Hermann L.: *The Jew and Human Sacrifice*, Londres, Cope and Fenwick, 1909. Sobre el papel de Strack en defensa del Talmud y los demás

desechadas por ser judíos o como producto de su “filosemitismo”. O también podían ser contradichas por otros “expertos” o académicos. Barnett P. Hartston resume muy bien cuál era situación en la Alemania de finales del XIX:

Esta discusión [sobre la naturaleza del judaísmo y el contenido de los textos rabínicos] involucró a agitadores, periodistas y políticos, y con frecuencia ocupó tanto la prensa regional como nacional. Pero las discusiones sobre la “Cuestión Judía” también atrajeron la participación de muchos de los estudiosos de la Biblia y de los “orientalistas” más notables del mundo de habla alemana. Durante los años 80 y 90, estos académicos frecuentemente debatieron sobre el contenido real de las enseñanzas judías, tanto en los periódicos como en panfletos —y en ocasiones como testigos expertos en juicios—. Mientras muchos famosos académicos trataron de defender al judaísmo contra lo que creían que eran ataques irracionales e ignorantes, hubieron siempre algunos prominentes académicos y autoproclamados expertos dispuestos a apoyar los mitos y estereotipos antisemitas. Así, durante la última década del siglo XIX, un debate académico estalló al lado del debate público sobre los contenidos del Talmud y las enseñanzas morales del judaísmo.⁹¹

ROHLING Y LA AMENAZA DEL “JUDÍO TALMÚDICO”

Precisamente en todo ese debate del que habla Hartston es muy importante el caso de August Rohling, profesor de lengua hebrea en la universidad de Praga.⁹² No sólo es importante en ese debate específicamente, sino en toda la historia de la literatura antitalmúdica contemporánea. Importante, sobre todo, porque su obra más conocida, *El judío talmúdico* (1871), tuvo un éxito impresionante —aunque no en el momento de su aparición, sí cuando fue reeditado en los años ochenta—. El libro fue muchas veces reeditado hasta el periodo nazi, y muy temprano fue traducido al francés.⁹³ Bokser, en

textos rabínicos, y del judaísmo en general, véase Hartston, Barnett P.: *Sensationalizing the Jewish question: anti-Semitic trials and the press in the early German Empire*, Leiden y Boston, Brill, 2005, pp. 212-217.

⁹¹ Hartston: *Sensationalizing the Jewish question*, p. 189.

⁹² Sobre la figura de August Rohling y el impacto de *El judío talmúdico* véanse las páginas que se le dedican en *Ibid.*, pp. 190-214. Véase también Hellwing: *Der konfessionelle Antisemitismus im 19. Jahrhundert in Österreich*; Katz: *From prejudice to destruction*, pp. 219-220; Mosse: *Toward the final solution: a history of European racism*, pp. 138-141.

⁹³ Algunas de las ediciones del libro, tal y como aparecen recogidas en el catálogo virtual de la Universidad de Karlsruhe son: en alemán: Münster: 1871, 1873, 1876, 1877; Berlín: 1890; Hamburgo: 1890, 1920; Leipzig: 1890, 1891, 1900; Lorch (Württ.): 1924; Stuttgart: 1924; Burg b. Magdeburg: 1926. Ediciones internacionales: Bruselas: 1888, 1936; París: 1889; Roma: 1938-1943?

Para este estudio vamos a utilizar la edición en francés de 1888: Rohling: *Le juif-talmudiste*. Esta edición plantea algunos problemas puesto que el traductor parece no haber sido muy riguroso a la hora de conservar el sistema de citas empleado por Rohling. Hemos podido comparar esta edición con una edición alemana de 1891 —Rohling, August: *Talmud-jude*, Leipzig, Verlag von Theod. Fritsch, 1891— y las diferencias en lo que a las citas se refiere son reseñables. Por ejemplo: cuando en la edición en francés

1939, aseguraba que esta obra de Rohling había tenido 17 ediciones con una circulación de 200.000 ejemplares sólo en Austria.⁹⁴ Además, Rohling, como figura pública, también ganó cierta notoriedad al aparecer como testigo “experto” en algunos sonados juicios por libelo instruidos contra algunos autores antisemitas. Él mismo, acusado por Joseph Samuel Bloch de falsear los textos rabínicos, interpuso una demanda por libelo contra éste. El juicio, tras meses de preparación, no llegó a celebrarse, ya que Rohling terminó retirando la demanda, con el consiguiente descrédito para él y su trabajo. Sin embargo, a pesar del trabajo que Bloch y otros autores como el mencionado Strack realizaron para contradecir las afirmaciones de Rohling, *El judío talmúdico* consiguió salir indemne y, como comenta Hartston, durante muchos años los agitadores antisemitas continuarían citándolo como si en él se encontrara la verdad científica.⁹⁵

En todo caso, no está del todo claro hasta qué punto las citas de Rohling eran falsas o no.⁹⁶ Sin embargo, lo que sí parece claro, es que, en buena medida, la obra estaba basada en la de Eisenmenger. Jacob Katz, por ejemplo, considera que Rohling sí podía leer los textos talmúdicos —en contra de lo que a veces sus adversarios sostenían—, y que, más que ante un falseamiento de los mismos, estamos ante una interpretación torticera de ellos: «Tenemos aquí —dice Katz— un fenómeno similar al de Eisenmenger: un académico cristiano —aunque no ciertamente de la talla de

se dice «El Mesías dará a los judíos el cetro real del mundo; todos los pueblos le servirán y todos los reinos se les someterán» (p. 29), se cita Sanedrín 88b y 99a, mientras en la edición en alemán se cita «Tr. Schabb 120. 1, y Tr. Sanh. 99. 1» (p. 66).

⁹⁴ Bokser: "Talmudic forgeries: a case study in anti-Jewish propaganda". Helmut W. Smith, por su parte, apunta que 38.000 copias del libro fueron distribuidas gratuitamente por la editorial católica Bonifacius Verein en Münster, y que, entre los católicos alemanes, el libro se convirtió en «la referencia sobre las prácticas religiosas judías». Véase Smith: "The Learned and the Popular Discourse of Anti-Semitism in the Catholic Milieu of the Kaiserreich".

⁹⁵ Hartston: *Sensationalizing the Jewish question: anti-Semitic trials and the press in the early German Empire*, p. 217.

⁹⁶ Dada mi incapacidad para manejar la casi inabarcable literatura rabínica, me abstengo de hacer juicios de este tipo. En todo caso, recuérdese que las citas del Talmud en la obra que vamos a analizar son una traducción al francés de una obra en alemán que posiblemente plagia una traducción alemana del texto original, por lo que no puede esperarse que se ajusten totalmente al texto original. Es posible que, además de falsear algunas citas, la traducción trate de acentuar el aspecto negativo que pudieran tener algunos pasajes. Por otro lado, en la obra se suelen citar obras rabínicas post-talmúdicas como si pertenecieran al Talmud, transcribiendo el nombre de las mismas de una manera algo particular. Además, como ya hemos apuntado, en la obra en francés existe una cierta mala praxis a la hora de transcribir las referencias de las citas que poseía la obra original en alemán.

De cualquier forma, determinar la falsedad o veracidad de las citas resulta ser algo, aunque importante, secundario. Como dijimos en la introducción a la segunda parte, lo verdaderamente importante es la lógica esencialista que se emplea a la hora de hacer uso de los textos sagrados del judaísmo: cómo a partir de ellos se espera encontrar el “espíritu”, el “carácter” del judaísmo y, a partir de ahí, determinar cómo son todos los judíos. Sirva este comentario para todas las citas del Talmud que aquí citaremos, pues nos vamos a comprobar la exactitud de cada una de ellas, aspecto que, como digo, considero secundario.

Eisenmenger— leyó los textos hebreos correctamente, pero, sin embargo, se equivocó muy seriamente en las conclusiones que extrajo de ellos».⁹⁷

La obra de Rohling comienza con un anuncio inserto en su portadilla: «recompensa de 10.000 francos a aquél que pruebe que una sola de las citas contenidas en esta obra es falsa.» Los 10.000 francos eran 1.000 táleros en su origen, y, en una obra como la de Rohling, el reto tenía todo su sentido, puesto que se trataba casi exclusivamente de una sucesión de citas del Talmud y otros textos rabínicos, entre las que el autor insertaba una serie de comentarios para acentuar el carácter negativo de los textos. Así pues nos encontramos de nuevo ante una obra plagada de notas al pie de página, referencias, citas, que a simple vista tiene todo el aspecto de una obra académica. El tono, además, nunca es exaltado, ni visceral, sino que tiene la pretensión de estar mostrando algo científicamente comprobable y, por ello, adopta la forma de un ensayo; con no pocas opiniones personales, sí, pero, al fin y al cabo, opiniones derivadas de los datos que aporta. En definitiva, con todo este aparato pretendidamente académico el autor trata de evitar que su obra sea considerada como un simple panfleto de exaltación antisemita.

Por otra parte, es importante subrayar que el libro en ningún momento maneja teorías racistas “científicas”, incluso rara vez utiliza el término “raza”. Se trata de un libro típicamente antisemita católico, aunque tampoco plantea que la conversión de los judíos sea algo necesario. Su objetivo es mostrar el gran peligro que los judíos suponen para «la fe y la fortuna de nuestros hermanos cristianos.» El autor, sostiene que está viejo y enfermo, y que su única consolación sería pensar que sus palabras han servido para convencer a los cristianos del gran peligro que corren.⁹⁸

Tal peligro se deriva directamente de las enseñanzas talmúdicas. Es esto lo que se dispone a demostrar Rohling. Para ello, lo primero que tiene que hacer es argumentar que, por un lado, esas enseñanzas no se quedan en letra muerta, sino que son puestas en práctica; y, por otro, que todos los judíos, por el hecho de serlo, aprenden y siguen tales

⁹⁷ Katz: *From prejudice to destruction*, p. 219. Hartston afirma que el libro de Rohling no era más que un «refrito» del de Eisenmenger: Hartston: *Sensationalizing the Jewish question: anti-Semitic trials and the press in the early German Empire*, p. 191. Hellwing realiza una comparación de ciertos pasajes de ambos libros, en la que se demuestra el grado de deuda que el libro de Rohling tiene con respecto al de Eisenmenger. Véase Hellwing: *Der konfessionelle Antisemitismus im 19. Jahrhundert in Österreich*, pp. 118-134, cit. en Smith: "The Learned and the Popular Discourse of Anti-Semitism in the Catholic Milieu of the Kaiserreich".

⁹⁸ Rohling: *Le juif-talmudiste*, p. 6.

enseñanzas. En esto, según Rohling, no habría diferencia alguna entre el judaísmo reformado y el ortodoxo.

Según Rohling existirían tres tipos de judaísmo: por un lado existirían dos tendencias reformistas: la que reniega del Talmud y la que considera que el Talmud ya no es un libro sagrado sino más bien un libro que debe ser apreciado por su antigüedad y valor simbólico. Por otro lado, estaría la tendencia ortodoxa, que consideraría que los judíos que siguen las dos anteriores tendencias son apóstatas, paganos, que han dejado de ser propiamente judíos. Sin embargo, afirma Rohling, en realidad no existe diferencia entre el judaísmo ortodoxo y el reformado. Ambos derivan sus creencias del Talmud y ambos ponen en práctica las doctrinas talmúdicas. Tanto los judíos ortodoxos como los reformados buscan en la sinagoga la salvación, y en la sinagoga lo que aprenden es el Talmud, al cual sitúan por encima de la Biblia. Es el Talmud «el objeto principal de los estudios en los seminarios rabínicos». Y ¿por qué iba a ser así —se pregunta Rohling— «si no es para poner en práctica las doctrinas talmúdicas?»⁹⁹ En definitiva, el judaísmo reformado, a pesar de las apariencias, no sería diferente en lo esencial del judaísmo ortodoxo y, por lo tanto, resultaría igual de peligroso.

Por otro lado, en Rohling, al igual que en buena parte de los autores antisemitas católicos, existe una necesidad de probar que no hay nada en común entre los judíos y los cristianos —unos textos sagrados, una historia, unas referencias doctrinales—. Esto se realiza utilizando el argumento al que ya nos hemos referido con anterioridad, y que tanto utilizaron este tipo de autores, de que el judaísmo posterior a Jesucristo se ha transformado en fariseísmo, situando al Talmud por encima de la Biblia.¹⁰⁰ Los auténticos seguidores de la tradición bíblica serían, pues, los cristianos. De ahí la necesidad de subrayar que, para los judíos, el Talmud es «un libro tan divino como la Biblia del Antiguo Testamento».¹⁰¹

Así pues, la autoridad del Talmud es determinante en la vida de los judíos, ya sean ortodoxos o reformados. Es, a la vez, esta autoridad la que aleja irremisiblemente a los

⁹⁹ Ibid., p. 10.

¹⁰⁰ Para probar este punto Rohling citará, por ejemplo, Sanedrín, 88b: «los pecados contra el Talmud son más graves que aquellos contra la Biblia». En Sanedrín 88b lo más parecido que encontramos a esta cita es: «There is greater stringency in respect to the teachings of the scribes than in respect to the Torah». Hemos utilizado la edición en inglés del Talmud editada por Isidore Epstein, (Londres, Soncino Press, 1935-1948) y que puede encontrarse en Internet: <http://www.come-and-hear.com/talmud/index.html>

¹⁰¹ Rohling: *Le juif-talmudiste*, pp. 11-13.

judíos no sólo del cristianismo, sino también de las enseñanzas de la Torá. Y, finalmente, es precisamente el Talmud lo que convierte a los judíos en seres peligrosos para el resto de la población, especialmente para los cristianos. Y esto porque el Talmud enseña que los judíos son un pueblo superior a todos los demás y que todos los demás están destinados a servirle:

El Mesías* dará a los judíos el cetro real del mundo; todos los pueblos le servirán y todos los reinos se les someterán. Entonces** cada judío tendrá 2.800 sirvientes y 310 mundos.*** Pero**** esa época será precedida de una gran guerra, en la que los dos tercios de las gentes perecerán.¹⁰²

En definitiva, según Rohling, los judíos aprenden en el Talmud que el reinado del Mesías se verá presidido por la conversión de todos los pueblos, menos de los cristianos, que serán exterminados porque siguen al Diablo.¹⁰³ Resulta esencial subrayar el carácter altivo de los judíos, su propensión a considerarse superiores a los demás pueblos, porque a partir de ahí se sostendrá la idea de que los judíos emplean una doble moral en su trato con los gentiles:

Hay⁺ ciertamente una diferencia entre todas las cosas, las plantas y los animales no podrían existir sin los cuidados del hombre. Pero igual que los hombres son superiores a los animales, así los judíos son superiores a todos los pueblos de la Tierra.

(...) El Talmud⁺⁺ enseña en otra [parte] que las tumbas de los goïms [gentiles] no deben mancillar Israel, porque sólo los judíos son hombres, las demás naciones no tienen más que la naturaleza del animal.

(...) En el Talmud los no judíos son perros.

(...) Los no judíos no son solamente perros, sino también asnos⁺⁺⁺.¹⁰⁴

El Talmud, en definitiva, enseña a los judíos que ellos son el Pueblo Elegido, un pueblo superior al resto y destinado a dominar el mundo. Esta superioridad otorga a los judíos el derecho de tratar a los demás pueblos como inferiores y a emplear con ellos

* Sanedrín 88b et 99a (nota de Rohling).

** Salqût Simeoni, fol. 56; et Bachai, fol. 168 (nota de Rohling).

*** Sanedrín, fol. 101a (nota de Rohling).

**** Abarbanel, *Masmia Jesua*, fol. 49a (nota de Rohling).

¹⁰² Rohling: *Le juif-talmudiste*, p. 29.

¹⁰³ Ibid.

⁺ Sepher Zeror Ha-mor, fol. 107b (nota de Rohling).

⁺⁺ Tract. Bab. Mez., fol. 144b (nota de Rohling).

⁺⁺⁺ Berachoth, fol. 25b; Tract. Sab., fol. 150a (nota de Rohling).

¹⁰⁴ Rohling: *Le juif-talmudiste*, pp. 30-33.

unas normas morales diferentes. El Talmud, dice Rohling, enseña a los judíos que pueden engañar a los no judíos, que pueden robarles y cometer usura con ellos, puesto que los no judíos son paganos, impíos, malhechores. «El judío» —afirma Rohling—, según el Talmud, sólo debe hacer el bien a los no judíos si es para preservar la paz y evitar que los no judíos hagan mal a los judíos. En definitiva que, «puesto que, según el Talmud, Israel y la majestad divina significan la misma cosa, está claro que el mundo entero pertenece a los judíos.»¹⁰⁵

Según Rohling, los judíos llegan incluso a otorgar poco valor a la vida de los no judíos:

El Talmud[†] dice «debe matarse al más honesto entre los idólatras», es decir, si es posible. Y algunas páginas más adelante^{††} «si se saca a un goī [gentil] de la fosa en la que se ha caído, se mantiene a un hombre en la idolatría». (...) «Aquél que quiere matar a un animal, dice el Talmud^{†††}, y que por error mata a un hombre, como aquél que quiere matar a un pagano (en otra versión: un extranjero), y mata por error a un israelí, no es culpable y no merece castigo». —«Está permitido, dice el Talmud^{††††}, matar a aquél que niega la existencia de Dios».¹⁰⁶

La práctica totalidad del libro de Rohling es una sucesión de este tipo de fragmentos: citas del Talmud, y de otros textos rabínicos, insertadas en un texto destinado en su totalidad a construir una imagen amenazante de los judíos, una amenaza que es una consecuencia directa del odio anticristiano y el ansia de venganza que inspira el Talmud:

Destinado *por su educación* —dice Rohling citando a M. Delamarre— al odio hacia los demás pueblos, el judío está lleno de sentimientos de venganza, pero es paciente, sabe mejor que ningún otro esperar el buen momento, en el que pueda saciar su odio sordo mediante las intrigas y las infames mentiras.¹⁰⁷

En consecuencia, los cristianos deben conocer el peligro que corren al otorgar a los judíos los derechos de ciudadanía, al otorgarles la igualdad. Los judíos en el gueto

¹⁰⁵ Ibid., pp. 33-34. Véanse también pp. 60-61, donde Rohling acusa a los judíos de ansiar dominar el mundo.

[†] Tract. Abod. Zar., fol. 26b, v. Tosaphoth a.l. et Masech. Sopharim, Pereq 15 (nota de Rohling).

^{††} Tract. Abod. Zar., fol. 20a; Tosaphoth a.l. (nota de Rohling).

^{†††} Sanedrín, fol. 78b (nota de Rohling).

^{††††} Abod. Zar., fol. 26b (nota de Rohling).

¹⁰⁶ Rohling: *Le juif-talmudiste*, p. 41.

¹⁰⁷ Ibid., p. 58. Las cursivas son nuestras. Véase que el mal se transmite, no por la sangre, como sostendrán otros autores, sino por las enseñanzas del Talmud.

siguen siendo peligrosos, pero el peligro está al menos contenido. Fuera del gueto, con todos sus derechos reconocidos, están totalmente fuera de control, libres para hacer todo el mal posible a los cristianos. El caso de Rumania sirve a Rohling como claro ejemplo de esto, a pesar de que cuando escribía su obra en Rumania todavía no se había reconocido la igualdad jurídica de los judíos. Sin embargo, sostenía que el peligro judío en Rumania era muy real. Primero por el gran crecimiento de la población judía, y segundo porque, siguiendo a Delamarre, los judíos seguían siendo extranjeros en el país, y extraños por sus costumbres, por sus sentimientos y por su lengua. Además, explotaban «al país de todas las maneras; buscan sustraerse a las leyes del país y a todos los deberes que les incumben como ciudadanos; son ignorantes, supersticiosos, avaros, mentirosos, rateros y horriblemente marranos, hasta el punto de inspirar cierto temor acerca de la higiene pública». Poco a poco, los judíos se iban haciendo con el país. Se trataba de una verdadera conquista:

«La invasión de los judíos en Rumania —sigue citando Rohling— ha tomado en los últimos años tales proporciones que la población está asustada. Esa población se ve desbordada por una raza particular, animada por sentimientos hostiles. Esa conquista lenta y tranquila de nuestro país ha provocado en la economía del Estado serios inconvenientes que se agravan de día en día. (...) Su nacimiento, su moral, su aislamiento obstinado les separa de los rumanos (...). Después de 2.000 años los judíos se distinguen por su espíritu de separación. Sólo a través de la fuerza de las leyes se someterían al menos aparentemente a la autoridad del Estado no judío, sin, sin embargo, llegar a ser una parte integrante del mismo. No pueden desterrar de su espíritu la idea de un Estado judío. Así el judío no puede hacerse ni polaco, ni francés, ni inglés, siempre sigue siendo judío como sus ancestros de los tiempos bíblicos».¹⁰⁸

Hasta aquí, como se ve, la obra de Rohling no se apartaba mucho del carácter polémico premoderno: el objetivo era mostrar la maldad intrínseca del judaísmo como doctrina; que éste había dado la espalda a la Ley de Dios y que se había convertido en una doctrina inmoral, antisocial y peligrosa; ya no era propiamente judaísmo sino fariseísmo. Pero a partir de la introducción de la cuestión de la concesión de la ciudadanía a los judíos, y a partir de la referencia al caso de Rumania, Rohling introduce eso que Orfali llama el «aspecto social»: los judíos, por ser judíos y mantenerse fieles a la doctrina talmúdica, son peligrosos para los Estado en donde viven, y son incapaces de ser buenos ciudadanos, incapaces de ser verdaderos franceses, verdaderos alemanes, etc. El judío no deja nunca de ser judío, y no por una cuestión de

¹⁰⁸ Ibid., pp. 59-60.

raza —aunque se menciona una vez la palabra “raza”, no se mantiene un planteamiento racista “científico”—, sino de moral, una moral que identifica al judío como judío, y que, mientras sigue manteniendo como suya, lo convierte en un ser peligroso. No hay consideraciones raciales aquí —aunque el autor no plantea qué pasa si los judíos se convierten—, aquí sólo se habla de una incompatibilidad que hoy llamaríamos “cultural” —«Los judíos han conservado intactas sus costumbres nacionales, costumbres que son completamente incompatibles con las condiciones vitales de nuestra sociedad»¹⁰⁹—, porque, como explica a continuación:

Los judíos no pueden estar en comunión con los pueblos cristianos porque son opuestos a ellos en todo. En los grandes asuntos y en los pequeños, en todo siembran el germen de la disolución y la destrucción, sus tendencias les empujan a elevarse sobre las ruinas de los demás. No conocen la gratitud hacia los pueblos que les dan hospitalidad, puesto que los consideran usurpadores.¹¹⁰

Es característico de este tipo de literatura empezar caracterizando a los judíos como un Otro irreductiblemente extraño, inasimilable, opuesto en todo a “nosotros” y, a partir de esa caracterización, decretar su incapacidad para formar parte de la nación, para integrarse como unos ciudadanos más. En otras palabras: se reprocha esa falta de integración no a partir de la observación de la realidad cotidiana de los judíos contemporáneos, sino a partir de una imagen construida de éstos como irreductiblemente extraños y como enemigos, una imagen tradicional apoyada en una lectura interesada de los textos sagrados judíos. Todo ello sirve para legitimar la exclusión y el rechazo: no somos “nosotros” los que los rechazamos, son “ellos” los que no se integran porque siguen siendo judíos y siguen las enseñanzas de una doctrina inmoral y peligrosa. Por ello, los ciudadanos cristianos no deben nunca fiarse de los judíos y deben, por el contrario, protegerse de la amenaza que suponen.¹¹¹ Más aún cuando el judaísmo enseña a los judíos que tienen derecho a dominar el mundo, que para conseguir tal fin todos los medios son buenos, y que «su religión reclama la supresión de todas las demás religiones, pues el judaísmo condena al odio y a la persecución continuas a todos aquellos que no forman parte de él, y mantiene una

¹⁰⁹ Ibid., p. 61.

¹¹⁰ Ibid., p. 60.

¹¹¹ Ibid., p. 66.

guerra incesante contra las sublimes ideas morales que forman la base de nuestra sociedad civil.»¹¹²

EN LA ESTELA DE ROHLING

El libro de Rohling, como ya apuntamos, tuvo un éxito enorme. No sólo porque se vendió y distribuyó por cientos de miles de ejemplares en varios países, no sólo porque Rohling ganó cierta notoriedad asistiendo a juicios para dar su testimonio como “experto” en judaísmo, sino porque también sirvió de estímulo para que otras obras semejantes se publicaran. Es el caso, por ejemplo, de las obras de Aaron Brimann (alias Dr. Justus), o, un poco más tarde, las de Goré O’Thouma, Louis Vial o Flavien Brenier.¹¹³ Entre este tipo de obras merece la pena destacar la de Justinus Bonaventura Pranaitis, un sacerdote católico lituano que también se dedicó a “descubrir los secretos del Talmud”. El libro, *Los cristianos en el Talmud: la doctrina rabínica secreta sobre los cristianos* (1892),¹¹⁴ publicado originalmente en San Petersburgo (en latín), ganó gran notoriedad en el contexto del affaire Beilis (1911-1913).¹¹⁵ En 1894 fue publicado en alemán y en 1939 en inglés y en italiano. Todavía en 2005 se publicó otra edición en italiano y hoy es posible encontrar el texto en diversos sitios de Internet.¹¹⁶ Lo mismo cabe decir de la obra de Ippolit Ljutostanskij —o Hippolitus Lutostansky, como lo

¹¹² Ibid., p. 60-61.

¹¹³ Brenier: *Les juifs et le Talmud. Morale et principes sociaux des juifs d'après leur livre saint: le Talmud*; Brimann, Aaron Israel (Dr. Justus): *Judenspiegel: oder 100 neuenthüllte, heutzutage noch geltende, den Verkehr der Juden mit den Christen betreffende Gesetze der Juden; mit einer die Entstehung und Weiterentwicklung der jüdischen Gesetze darstellenden höchst interessanten Einleitung*, Paderborn, Bonifacius-Dr., 1883; Brimann, Aaron Israel (Dr. Justus): *Talmudische "Weisheit": 400 höchst interessante märchenhafte Aussprüche der Rabbinen; direkt aus der Quelle geschöpft und dem christlichen Volke vorgetragen*, Paderborn, Bonifacius-Dr., 1884; Goré O’Thouma: *L'Esprit juif ou les juifs peints par eux-mêmes d'après le Talmud*, Tulle, Impr. de J. Mazeyrie, 1888; Vial, Louis: *Le juif sectaire ou la tolérance talmudique: les mystères du Kahal, documents authentiques, la trahison et la corruption, principe et moyen de gouvernement* París, M. Fleury, 1899.

¹¹⁴ Pranaitis, Justin Bonaventura: *Christianus in Talmude Iudaeorum, sive Rabbinicae doctrinae de Christianis secreta*, Petropoli, Officina Typographica Academiae Caesareae Scientiarum, 1892. Sobre el padre Pranaitis véase Poliakov: *Histoire de l'antisémitisme*, 2. *L'âge de la science*, pp. 351-352.

¹¹⁵ Otro escándalo con motivo de un juicio basado en la acusación de crimen ritual, esta vez en Rusia y contra Menachem Mendel Beilis (1874-1934), que finalmente salió absuelto. Véase Lindemann, Albert S.: “Beilis case (1911-1913)”, en Levy, (ed.): *Antisemitism: a historical encyclopedia of prejudice and persecution*, pp. 63-64.

¹¹⁶ *Das Christenthum im Talmud der Juden oder die Geheimnisse der rabbinischen Lehre über die Christen*, Wien, Verl. des “Sendboten des hl. Joseph”, 1894; *The Talmud unmasked. The secret rabbinical teachings concerning Christians*, Nueva York, 1939; *Cristo e i cristiani nel Talmud*, Roma, Tumminelli, 1939; *I segreti della dottrina rabbinica*, Milano, Effedieffe, stampa, 2005. En internet son varios los sitios que ofrecen el texto. Ver por ejemplo: <http://www.vho.org/aaargh/fran/livres/pranaitis.pdf>

transcribe Norman Cohn¹¹⁷—, *El Talmud y los judíos* [*Talmud i evrei*].¹¹⁸ Inicialmente publicado entre 1879 y 1880 en 3 volúmenes, su éxito fue tal que Ljutostanskij fue añadiendo volúmenes en sucesivas ediciones hasta un total de 7.¹¹⁹ A esta obra se le ha atribuido una gran importancia en la legitimación de las acusaciones de crimen ritual y, en consecuencia, como inspiradora y legitimadora de las persecuciones y matanzas de judíos que tuvieron lugar en Rusia a finales del siglo XIX y principios del XX. En un artículo de 1911 publicado en el *New York Times*, Herman Bernstein afirmaba que buena parte de las acusaciones antijudías que circulaban en la prensa rusa durante esos años estaban basadas en la citada obra de Ljutostanskij. Esta obra, según Bernstein, gozaba de mucho prestigio entre cierta elite rusa, incluso dentro de la Corte zarista. De hecho, dice Bernstein, el sexto volumen de la obra de Ljutostanskij, *El Talmud y los judíos*, contenía una serie de cartas de destacados miembros de la Corte —la Emperatriz viuda María Feodorovna, el Gran Duque Miguel Alexandrovich, el Gran Duque Alejandro Mijailovich, entre otros—, en las que mostraban su agradecimiento y felicitación a Ljutostanskij por su trabajo. Más aún, según el mismo autor, «el Comandante en Jefe de los gendarmes había distribuido» esa obra «entre todos sus subordinados».¹²⁰

Además de señalar el apoyo del que gozaba Ljutostanskij en la Corte zarista, Bernstein citaba en su artículo unos fragmentos del sexto volumen de *El Talmud y los judíos* que por su interés para el tema que aquí nos ocupa reproducimos a continuación traducidos al castellano:

Hablando del Talmud y de la Biblia, dice Lutostansky [sic]:

“Construido sobre la falsedad y el desprecio por el trabajo; lleno de tendencias inmorales y arc[ai]cas; enemigo de todo ideal, y adorando nada más que el beneficio, ¡el Talmud es el producto de la más despreciable de las revoluciones que jamás degradaron a la humanidad por su estupidez y derramamiento de sangre! Insolencia y malicia, astuta casuística, y formalismo sin alma, combinado con un profundo espíritu revolucionario y una extrema ignorancia —tales eran los rasgos fundamentales de los fariseos. Sin detenerse ante cualquier invención de su imaginación, falsificando costumbres,

¹¹⁷ Herman Bernstein lo transcribe como Ippolit Lutostansky. Véase Bernstein, Herman: "Ritual murder libel encouraged by Russian Court", en *The New York Times*, 27 de agosto de 1911; Cohn: *El mito de la conspiración judía mundial*, pp. 56-57.

¹¹⁸ *Talmud i evrei*, San Petersburgo, 1879. Parte de esta obra fue traducida al alemán: Ljutostanskij, Ippolit: *Die Juden in Russland*, Berlín, Dt. Kultur-Wacht, 1934.

¹¹⁹ Véase Hagemester, Michael: "Liutostanskii, Ippolit (1835-1915/1918?)", en Levy, (ed.): *Antisemitism: a historical encyclopedia of prejudice and persecution*, pp. 430-431.

¹²⁰ Bernstein: "Ritual murder libel encouraged by Russian Court".

inventando leyendas, ideando los más absurdos métodos de interpretación de la ley de acuerdo con sus deseos, y con el propósito de conseguir el poder, han dado a luz la esencia del judaísmo sin principios —el Talmud. Así han condenado para siempre a la mente judía a la esterilidad, y al alma judía a la crueldad y el egoísmo.

“Debemos pedir a todos los judíos que vuelvan a Palestina, pero como no se irán por su propia voluntad, debemos forzarlos a hacerlo, porque su lugar apropiado está en su antiguo reino de Palestina. Dejemos que obtengan sus derechos del sultán, no de Rusia, donde son extraños.”

Y entonces, en el mismo volumen, que se supone que es un trabajo sobre el Talmud Lutostansky, halagado, animado, y pagado por los zares rusos y los grandes duques, proporciona la siguiente solución a la cuestión judía en Rusia:

“El pueblo ruso, conociendo su situación y teniendo la habilidad de mantenerla, aprovechándose de su derecho a ser los dueños de Rusia, en un solo día podrían acabar con los deseos de los judíos y forzarlos a plegarse a la voluntad del autócrata señor de Rusia, pero los rusos han elegido otra forma de solucionar la cuestión judía.”

Y el charlatán confeso se declara él mismo un partidario del sionismo, diciendo que Rusia hará cualquier sacrificio para ayudar a los judíos a establecerse en Palestina y crear un Estado autónomo para ellos.

“Por lo tanto,” sigue, “el pueblo ruso espera de sus representantes en la Duma que vean que todos los judíos que viven en Rusia deben ser reconocidos como extranjeros de una vez, sin ningún privilegio ni derecho que no sea reconocido a los demás extranjeros. Tal medida, en conexión con otras medidas restrictivas, probablemente acelerará su marcha hacia su propio reino.”

Entonces enumera una serie de restricciones que deberían introducirse:

“Los judíos no deben ser admitidos en el Ejército, ni en la Marina, ni como soldados regulares o como voluntarios.

“No debe permitirse a los judíos practicar como cirujanos militares, ni como asistentes de cirujanos, ni como farmacéuticos.

“El servicio militar debería ser sustituido por una multa, y esas multas deberían ser pagadas por toda la población judía.

“La Zona de Asentamiento^{*} debería hacerse más pequeña. Todas las leyes que tienden a hacerla más grande deberían abolirse. Todos los privilegios otorgados a los judíos por su educación o por sus ocupaciones deberían ser retirados. No debería permitirse que ningún judío viviera en los puertos.

“No debería permitirse que los niños judíos fueran a las mismas escuelas que los niños cristianos. Igualmente, debería prohibirse que los judíos crearan escuelas para ellos.

“Debe prohibirse que los judíos enseñen en escuelas públicas o privadas.

“No debe permitirse que los judíos ocupen puestos gubernamentales u oficiales.

“No debería permitirse que los judíos obtuvieran alguna concesión gubernamental o tuvieran conexión con contratos del Gobierno.

“No debería emplearse a judíos en los barcos de vapor ni en los ferrocarriles de Rusia.

“No debería permitirse votar a los judíos, y bajo ninguna circunstancia debería permitirse que sirvieran en la Duma o en el Consejo Imperial. Tampoco debería permitírseles participar en las elecciones.

^{*} “Zona de Asentamiento” [*Pale of Settlement*]: se trata del territorio restringido donde, a partir de 1791, se permitió residir a los judíos de Rusia. Véase <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/History/pale.html> [fecha de consulta: 20 de enero de 2009].

“No debería permitirse a los judíos tener farmacias propias, ser farmacéuticos, o trabajar como empleados en tales establecimientos.

“Los judíos con cualquier conexión con revolucionarios deberían ser tratados con dureza, y sus propiedades deberían ser confiscadas.

“No debería permitirse que los judíos fueran editores o redactores de publicaciones periódicas.

“No debería permitirse a los judíos tener librerías o imprentas.

“Debería prohibirse la entrada a Rusia a todos los judíos extranjeros, ciudadanos de otros países.”

A partir de aquí continúa con sus arrebatos incendiarios contra los judíos en términos irreproducibles, y todo ello en un volumen que se supone que es un estudio sobre el Talmud.¹²¹

En general, estas obras no difieren demasiado de la de Rohling. Todas ellas están plagadas de citas o supuestas citas del Talmud, y en todas ellas el objetivo es el mismo: mostrar que la esencia del judaísmo es maléfica, que el mal se encuentra en el corazón mismo de las creencias judías, en su libro máspreciado, en el libro que ha dado forma al “carácter”, al “espíritu”, judío, y que, por lo tanto, los judíos son una amenaza. En algunos casos los autores tratan de escapar de la acusación de odio antijudío esgrimiendo el consabido argumento de que, en realidad, los judíos contemporáneos no son judíos, sino fariseos. Es lo que hace, por ejemplo Brenier, cuya obra es prácticamente un plagio de la de Rohling:

Dedicando este estudio a la secta de los Fariseos y a su código moral, el Talmud, nuestro objetivo no ha sido el de predicar el odio salvaje contra la raza judía; NADA ESTÁ MÁS ALEJADO DE NUESTRO PENSAMIENTO. Hemos querido, constatando la nocividad fundamental del elemento judío, buscar la causa, y hemos llegado a la conclusión que el judío, antes de ser un malhechor, ha sido una víctima: intoxicado por la sociedad secreta farisea, se ha saturado de su veneno, y, después ya de veinte siglos, lo vomita sobre el mundo.¹²²

Para esta época —principios del siglo XX—, la referencia a los textos sagrados del judaísmo ya era algo habitual en la literatura antisemita. Esto no significa que fuera una referencia obligada, ni que necesariamente todos los textos antisemitas tuvieran que dedicar un espacio particular a las citas del Talmud, de la demás literatura rabínica o del Antiguo Testamento. No era estrictamente necesario que todo argumento antisemita se desarrollara explícitamente a partir de la referencia a las Escrituras judías. Por ejemplo,

¹²¹ Bernstein: "Ritual murder libel encouraged by Russian Court". Las comillas aparecen así dispuestas en el original.

¹²² Brenier: *Les juifs et le Talmud. Morale et principes sociaux des juifs d'après leur livre saint: le Talmud*, p. 83, mayúsculas en el original.

es cierto que, como señala Jacob Katz,¹²³ Adolf Stöcker llegó incluso a negar validez a los argumentos antisemitas que consideraban al Talmud como causa primera de la amenaza judía —una postura extraña dentro de la literatura antisemita—:

No debemos, como han hecho otros que han escrito sobre el tema, citar el desprecio del Talmud hacia los pueblos extranjeros o su odio hacia todo derecho humano. No creemos apropiado hacer a todos los judíos de hoy responsables de los libros escritos hace miles de años. (...) Los judíos estrictos todavía mantienen que el Talmud es tan infalible como la Ley, y unos pocos ignorantes declaran que la totalidad del Talmud, incluso aquellos pasajes de venganza y salvajismo, es sagrado para ellos. Sin embargo, largos años de convivencia con los cristianos, los negocios mutuos, y el dulce espíritu de la época han servido para disminuir el odio hacia los cristianos en la sinagoga.¹²⁴

Pero, sin embargo, la imagen que de la moral judía manejaba Stöcker, incluso la imagen general que manejaba del judaísmo —tanto del «judaísmo ortodoxo» como del «judaísmo moderno»— provenía de una tradición que había construido la imagen del judaísmo a partir de una interpretación de las Escrituras basada en la premisa de que el judaísmo era el enemigo. Así, para Stöcker, el judaísmo ortodoxo no era más que una forma de fanatismo anticuado y superado por el cristianismo, contrario a cualquier forma de tolerancia o de derechos humanos. El judaísmo moderno, por su parte, imbuido por el odio anticristiano, no cejaba en sus ataques contra la moral cristiana, lo que era tanto como contribuir a la disolución de la nación. Pero todos, los judíos en general, eran un cuerpo extraño en la nación y enemigo del cristianismo. Mientras continuaran siendo judíos, serían un peligro:

Los judíos son y permanecen como un pueblo dentro del pueblo, un Estado dentro del Estado, una tribu entre una raza extranjera. Más tarde o más temprano todos los inmigrantes desaparecen mezclados con el pueblo con el que viven. No así los judíos. Contra la esencia germana, sitúan su intacto semitismo; contra el cristianismo, su pertinaz culto a la ley o su enemistad hacia los cristianos. No podemos juzgarlos. Mientras siguen siendo judíos, no pueden cambiar. Sin embargo, podemos protegernos del peligro por medio del buen entendimiento.¹²⁵

¹²³ Katz: *From prejudice to destruction*, p. 267.

¹²⁴ Stöcker: "Our demands on Modern Jewry (1879)".

¹²⁵ Ibid.

También es cierto que un texto —tan importante en la difusión de la imagen amenazante de los judíos— como *Los protocolos de los sabios de Sión*,¹²⁶ no hace referencia explícita a las Escrituras. No *Los protocolos* en sí, pero sí en cambio alguno de los textos que solían acompañarlos. Por ejemplo, en la versión española del duque de la Victoria, se incluye un epílogo de Serge Nilus (1862-1929), en el cual se dice:

Ha sido dicho a los judíos, por sus profetas, que Dios les había elegido para reinar sobre toda la tierra, reino indivisible de Sión. Se les ha hecho saber que sólo ellos son los hijos de Dios, y la única raza digna de ser llamada humana: todas las otras no han sido creadas por Dios, más que para que sirvan de bestias de carga, esclavos de los judíos y a los que se les ha dado un aspecto humano, para que los judíos no tengan tanta repugnancia en aceptar sus servicios. En cuanto a los judíos, su misión consiste en conquistar para Sión, el imperio sobre el mundo entero.

Educen a los judíos en la idea de ser ellos unos superhombres que de ninguna manera deben mezclarse para nada, con esos rebaños de que forman parte las demás naciones. Estas teorías, gracias a la educación recibida en las escuelas públicas o secretas y en el seno de la familia, hacen concebir a los judíos su superioridad sobre todos los demás hombres. Han llegado hasta divinizarse ellos mismos considerándose, de derecho, los hijos de Dios.

(...) Las ideas inculcadas a los judíos, que anteriormente hemos citado, tienen una influencia considerable sobre su vida material.

Cuando leemos obras como *Khopain*, § 14, p. 1; *Eben-Gaezar*, § 44, p. 8, XXXVI; *Ebamot*, 98, XXV; *Kotubat*, 3 b., XXXIV; *Sahndrín*, 74, XXX; *Kodauschin*, 68-a; todas escrituras para glorificar a Sión, vemos que en realidad en ellas nos tratan y nos siguen tratando como si fuéramos animales. Creen que los pueblos, sus bienes, y las vidas humanas les pertenecen, y que pueden deshacerse de ellas como les parezca, y desde luego sin miedo a ser castigados.¹²⁷

¹²⁶ Sobre la gestación y difusión de *Los protocolos* véase el clásico Cohn: *El mito de la conspiración judía mundial*.

¹²⁷ Nilus, Serge, (ed.): *Los protocolos de los sabios de Sión*, Madrid, Librería El Galeón, 2002, pp. 153-154. Las citas parecen referirse a tratados del Talmud, aunque es difícil identificarlos. En todo caso, las citas son confusas —por la transcripción del nombre de los tratados y por la referencia a la que remiten: unas veces un folio, otras un folio sin especificar si es recto o vuelto, otras un número romano que no se sabe si es un número de página o de capítulo—, lo que invita a considerar que quizás sean inventadas. En una edición de *Los Protocolos* de 1934 (en inglés) que he podido consultar se incluye un texto completamente dedicado al Talmud. En la línea de Rohling, y anteriores y posteriores antitalmudistas, el texto se dedica a identificar a los judíos con los fariseos y a utilizar textos y supuestos textos de la tradición judía para probar el aserto de que el Dios de los judíos no es el mismo que el de los cristianos: «We know that the Jewish God is not the father of all men and the ideal of love, justice and mercy, like the Christian God, or even like Ahura-Mazd or Brahma. On the contrary, he is the God of vengeance down to the fourth generation, just and merciful only to his own people, but foe to all other nations, denying them human rights and commanding their enslavement that Israel might appropriate their riches and rule over them.

The following quotations will serve to illustrate this point: (...). Y a partir de ese punto se suceden las citas del Antiguo Testamento, el Talmud y otros textos rabínicos, de cuyo contenido se extrae la siguiente conclusión: «These principles afford an explanation of the action of governments in excluding Jews from judicial and military positions. They also explain that mysterious phenomenon known as

De cualquier forma, se hiciera o no referencia explícita a las Escrituras de la tradición judía, no deja de ser cierto que, como hemos visto, la idea sobre la que *Los protocolos* se basan, la idea de que los judíos se consideran a sí mismos “señores del mundo”, destinados a dominarlo y a dominar a todos los pueblos, estaba profundamente basada en la lectura torticera de esas Escrituras. Así, por ejemplo, Édouard Drumont — para quien el Talmud contenía «prescripciones contrarias, no solamente a toda sociedad cristiana, sino a toda sociedad civilizada»¹²⁸ — podía mantener esa imagen de los judíos sin necesidad de remitirse a teorías de la conspiración judeomasónica, simplemente citando textos del Antiguo Testamento y del Talmud:

El derecho del judío a oprimir a los demás forma parte de su religión, es para él un artículo de fe, está anunciado en cada línea de la Biblia y en el Talmud.

«Gobernarás, dicen los Salmos de David (s. 2), gobernarás los demás pueblos que someterás con una barra de hierro, tú los romperás como el alfarero hace un jarrón.

»Él dividirá poco a poco las naciones ante ti, dice el Deuteronomio, puesto que no podríais exterminarlas todas juntas, por miedo a que las bestias de la tierra no se multipliquen mucho.

»Él pondrá en vuestras manos a sus reyes. Vosotros destruiréis hasta su nombre. Nada se os podrá resistir.»*

Contra el cristiano, el gentil, el *goy* (en singular *goy*, en plural *goym*), todos los medios son buenos.

El Talmud contiene, a este respecto, afirmaciones que nuestros diputados, tan quisquillosos en teología, se guardarían mucho de llevar a la tribuna bajo pena de ver cerrarse ante sus narices las taquillas de los bancos judíos donde cobran.

«Se puede y se debe matar al mejor de los *goym*.

»El dinero de los *goym* pertenece al judío; por lo que está permitido robarles y engañarles.»¹²⁹

Los textos antisemitas tendían a recurrir a una amplia gama de acusaciones, pero todas, en último término, remitían a una sola: “los judíos son una amenaza”; y todas al

ANTISEMITISM» Véase *The protocols of the meetings of the learned elders of Zion. With a preface and explanatory notes, translated from the Russian text by Victor E. Marsden, formerly Russian correspondent of "The Morning Post"*, s. l., s. n., 1934, pp. 86-97.

¹²⁸ Drumont: *La France Juive*, vol. 1, p. 161.

* Se refiere aquí a Deuteronomio 7, 22-24: «Yavé, tu Dios, arrojará a esas naciones de delante de ti poco a poco; no podrás acabar con ellas rápidamente, no sea que se multipliquen contra ti los animales salvajes. Pero Yavé, tu Dios, te las entregará y sembrará gran confusión entre ellas, hasta que perezcan totalmente. Pondrá sus reyes en tu mano y harás desaparecer su nombre bajo el cielo, nadie podrá resistirte hasta que las hayas exterminado». En cuanto a la cita del Salmo 2, en concreto se refiere a los versículos 8-9, que dicen así: «Pídeme, y te daré por herencia las naciones, por posesión los confines de la tierra. Tú los podrás batir con vara férrea, triturarlos como objetos de barro» *La Biblia*, pp. 220-221, 731-732. (Nota nuestra).

** Citations du Talmud reproduites par la *Revue des Etudes juives*. (Nota de Drumont).

¹²⁹ Drumont: *La France Juive*, vol. 1, pp. 19-20.

final se apoyaban en una imagen de los judíos, de su “carácter” o “espíritu” colectivo, construida, en lo fundamental, a partir de una interpretación de las Escrituras guiada por la premisa de que los judíos eran el enemigo. Por lo tanto, las Escrituras podían ser utilizadas como “prueba” a la que remitirse en caso de necesidad: “la amenaza judía era un hecho”, y su causa eran las enseñanzas judías recogidas en sus textos y que habían dado forma al “carácter”, al “espíritu”, judío. Remitirse a esa causa primera y única, los textos, era la mejor manera para “probar” la realidad de la amenaza. Es este el argumento circular sobre el que toda esta literatura se basa: el judaísmo es el enemigo, las Escrituras se interpretan en función de esa premisa y la imagen que se obtiene del judaísmo es la de enemigo. Las Escrituras, así, se convierten en la fuente a partir de la cual construir la imagen del enemigo y, a la vez, se convierten en prueba de que el enemigo, efectivamente, es el enemigo.

Siguiendo esa forma de razonamiento esencialista, los “grandes” antisemitas de finales del XIX y principios del XX, no dejaron de hacer referencia, de una u otra manera, a las Escrituras judías. Alguno de ellos se restringe al Talmud y la literatura rabínica, otros se atreven a ir más allá y llegan a incluir al Antiguo Testamento. Incluso aquellos que no hacen referencia explícita a las Escrituras, o que incluso llegan a negar la utilidad de la referencia a ellas, manejan una imagen de los judíos completamente deudora de la imagen esencialista construida a partir de una interpretación torticera de las mismas.

Así, por ejemplo, cuando Wilhelm Marr niega que la diferencia de religión sea la causa que lleva a los pueblos no judíos a odiar a los judíos, y culpa de ello a las leyes que prescriben a los judíos el odio de los demás pueblos, se refiere explícitamente a la Biblia:

La general animadversión hacia los judíos tenía otros motivos: primero, *en su aversión hacia el trabajo honesto*; segundo, *en su animadversión legalmente prescrita hacia todos los no judíos*. Cualquiera que se haya tomado la molestia de leer la ley mosaica en la Biblia, aunque sea someramente, estará de acuerdo en que un pueblo que se adhiere a ese código en la guerra y en la paz no puede disfrutar de la simpatía internacional.¹³⁰

¹³⁰ Marr: "The victory of Jewry over Germandom (1879)". Cursiva en el original.

Es la Ley judía la que está en el origen del antisemitismo: el antisemitismo sería una reacción defensiva hacia el peligro que los judíos suponen, precisamente porque esa ley les prescribe odiar a los demás pueblos.

Por su parte Theodor Fritsch (1852-1933), autor del *Antisemiten-Katechismus* [*El catecismo del antisemita*] (1887) encontraba en el Talmud, seguramente siguiendo el libro de Rohling, el origen del «poder demoníaco» de los judíos: «el judaísmo tiene una enorme debilidad, la *moral talmúdica*. El rabinismo es el talón de Aquiles del dominio judío del mundo, y es sólo aquí donde el enemigo puede ser herido mortalmente. Sólo aquí puede atraparse, en su corazón y esencia, en las raíces de su poder demoníaco».¹³¹

Y Henry Ford (1863-1947), el famoso magnate norteamericano, en su célebre tetralogía *El judío internacional* consideraba que «los judíos no son el pueblo del Antiguo Testamento, y sólo con dificultad puede encontrarse el Antiguo Testamento entre ellos. Son un pueblo talmúdico que ha preferido los volúmenes de la especulación rabínica a las palabras de sus antiguos profetas.»¹³² Según Ford, si los judíos siguieran fieles realmente a las enseñanzas del Antiguo Testamento, podrían ser buenos ciudadanos. La amenaza venía del judío fiel al Talmud: «Un verdadero judío mosaico —no un judío talmúdico— sería un buen ciudadano».¹³³

Como se ha visto, para cuando el nazismo hizo su aparición en Alemania, la imagen del judaísmo como amenaza estaba plenamente construida. Esa imagen se había construido a partir de una lectura torticera de los textos de la tradición judía, que eran utilizados, a la vez, como prueba de que la amenaza era real. Las teorías racistas podían potenciar esa imagen amenazante, pero no eran ellas las que habían puesto los cimientos de esa imagen. De hecho, las teorías racistas podían ser utilizadas en conjunción con

¹³¹ Cit. en Katz: *From prejudice to destruction*, p. 305. Véase también Fritsch, Theodor: *Handbuch der judenfrage. Die wichtigsten tatsachen zur beurteilung des jüdischen volkes*, Leipzig, Hammer-Verlag, 1944, que dedica todo un capítulo, «la doctrina judía», al Antiguo Testamento, el Talmud y el *Shulján Aruj*.

¹³² *Jewish activities in the United States. Volume II of The International Jew. A second selection of articles from The Dearborn Independent*, Dearborn, Mich., The Dearborn publishing co., 1921, p. 161.

¹³³ *Jewish influences in American life. Volume III of The International Jew: the world's foremost problem. Bein a reprint of a third selection from articles appearing in The Dearborn Independent*, Dearborn, Mich., The Dearborn publishing co., 1921, p. 244. Se vislumbra aquí la distinción que establecía Chiarini entre «judaísmo» y «mosaísmo», pero dudo mucho de que Ford conociera el texto del italiano. Sin embargo, como se ha visto, esa diferencia entre el judaísmo del Antiguo Testamento y el judaísmo posterior a Cristo era común en la literatura antisemita.

imágenes muy diferentes de los judíos.¹³⁴ Además, la diferencia de raza no implicaba necesariamente amenaza: no había nada que probara que una ascendencia diferente lo convirtiera a uno en amenazante. ¿Acaso podía la ciencia probar que en la sangre de los judíos, en sus genes, había algo que los convertía en una amenaza? Que pudiera demostrarse que los judíos tenían una ascendencia diferente a la del resto de alemanes no era muy útil, porque antes debía probarse que todos los alemanes tenían la misma ascendencia, lo cual no se podía probar. Tampoco podía probarse que fueran una amenaza para la “pureza de la raza” alemana, puesto que ni siquiera podía probarse que existiera una “raza alemana”, ni que ésta fuera pura. Por supuesto, tampoco podía probarse científicamente que existiera una “raza judía”.¹³⁵ Para resultar útiles dentro de una estrategia de segregación, persecución y exterminio, esas teorías debían utilizarse en conjunción con la imagen preestablecida del judaísmo como amenaza, imagen construida y legitimada a partir de una interpretación torticera de los textos de la tradición judía. Como se verá a continuación, el nazismo siguió utilizando los textos de esa tradición religiosa con el mismo objetivo: probar la esencial malignidad del judaísmo y los judíos.

LAS ESCRITURAS EN EL ANTISEMITISMO NAZI

Como los demás partidos y movimientos políticos *völkisch* de entreguerras, el partido nacionalsocialista adoptó el antisemitismo como parte importante de su

¹³⁴ Véase Cohen: "Who was who? Race and Jews in turn-of-the-century Britain"; Goldstein: "«Different blood flows in our veins»: race and Jewish self-definition in late Nineteenth century America"; Katz: "Misreadings of Anti-Semitism"; Leff: "Self-definition and self-defense: Jewish racial identity in nineteenth-century France"; Morris-Reich: "Project, method, and racial characteristics of Jews: a comparison of Franz Boas and Hans F. K. Günther".

¹³⁵ De hecho en las llamadas “leyes raciales” nazis “el judío”, como vimos siguiendo a Hilberg, no se definía en función de «criterios raciales, tales como el grupo sanguíneo, la curvatura de la nariz u otras características físicas. (...) el único criterio para la inclusión en el grupo “ario” o en el “no ario” era la religión». Véase Hilberg: *La destrucción de los judíos europeos*, pp. 79-80, 90. Sobre todo este tema véase Ehrenreich, Eric: "Otmar von Verschuer and the «Scientific» legitimization of Nazi anti-Jewish policy", en *Holocaust and Genocide Studies*, vol. 21, n° 1 (primavera de 2007), pp. 55-72; Ehrenreich: *The Nazi ancestral proof: genealogy, racial science, and the final solution*; Hutton: *Race and the Third Reich*; Koonz: *La conciencia nazi*; Morris-Reich: "Race, ideas, and ideals: a comparison of Franz Boas and Hans F. K. Günther"; Morris-Reich: "Project, method, and racial characteristics of Jews: a comparison of Franz Boas and Hans F. K. Günther"; Pegelow: "Determining 'People of German Blood', 'Jews' and 'Mischlinge': The Reich Kinship Office and the Competing Discourses and Powers of Nazism, 1941–1943"; Stallaert: *Ni una gota de sangre impura*; Steinweis: *Studying the Jew*.

ideología.¹³⁶ Según este punto de vista, el pueblo (*volk*) alemán, concebido por el movimiento *völkisch* como una comunidad de sangre y de “espíritu”, se encontraba en peligro por una serie de fuerzas —externas e internas— que lo amenazaban, entre ellas, en un lugar destacado, el judaísmo. La “desjudaización” de Alemania se presentaba así como una de las medidas a llevar a cabo para lograr su renacimiento. Esta desjudaización significaba acabar con el supuesto dominio judío de Alemania, pero también acabar con la influencia del “espíritu judío”, desjudaizar Alemania en lo físico y en lo espiritual, «combatir contra el espíritu materialista judío que hay en nosotros y que nos rodea».¹³⁷ Se ve aquí claramente esa mezcla entre lo espiritual y lo físico que caracterizaba, según George L. Mosse, a las concepciones “místicas” de la raza.¹³⁸

Por ello, la idea de la amenaza judía es una idea central ya desde los textos fundacionales del movimiento nazi. Entre ellos cabe destacar *Der Bolschewismus von Moses bis Lenin —El bolchevismo de Moisés a Lenin—*, de Dietrich Eckart, un texto en el que el autor recoge una supuesta conversación con Hitler íntegramente dedicada a la amenaza judía.

Dietrich Eckart fue un personaje central en el nacimiento del partido nazi. Según Steigmann-Gall, fue quizás su más importante ideólogo en las primeras etapas del movimiento.¹³⁹ Además, tuvo una importancia clave en el establecimiento de relaciones con empresarios que ayudaron a financiar el movimiento y sus publicaciones. Durante esos años, cuando Hitler todavía no lideraba el partido, Eckart lo tuvo bajo su protección, aunque, como señala Ian Kershaw, «para Hitler lo que contaba era, como siempre, la utilidad de Eckart», y «a medida que fue aumentando su importancia», Hitler fue necesitándolo menos, de forma que, para cuando Eckart murió en 1923,

¹³⁶ Kershaw: *Hitler, I (1889-1936)*, pp. 202-209; Mosse: *The crisis of German ideology: intellectual origins of the Third Reich*; Puschner, Uwe: “«One people, one Reich, one God». The *völkische weltanschauung* and movement”, en *Bulletin of the German Historical Institute London*, vol. XXIV, nº 1 (mayo de 2002), pp. 5-27; Stallaert: *Ni una gota de sangre impura*.

¹³⁷ La frase se encuentra en el punto 24 de “los 25 puntos”, el programa político nazi de 1920. También una serie de artículos publicados por Eckart en la revista *Auf Gut Deutsch* entre enero y abril de 1919 llevaba el título “Das Judentum in und ausser uns”, cit. en Lane, Barbara Miller: “Nazi ideology: some unfinished business”, en *Central European History*, vol. 7, nº 1 (marzo de 1974), pp. 3-30. Es posible que esta idea de Eckart inspirara esa frase del punto 24. Sobre este punto véase Lane: “Nazi ideology: some unfinished business”.

¹³⁸ Mosse: *Toward the final solution: a history of European racism*, pp. 94-112; Mosse: *The crisis of German ideology: intellectual origins of the Third Reich*, pp. 88-107.

¹³⁹ Steigmann-Gall, Richard: *The Holy Reich: Nazi conceptions of Christianity, 1919-1945*, New York, Cambridge University Press, 2003, pp. 17-19.

«estaban los dos bastante alejados».¹⁴⁰ Sin embargo, esto no hizo que Hitler olvidara su deuda con él y, como homenaje, le dedicó las últimas líneas de *Mi lucha*:

Bien sé que llegará el tiempo en que hasta los que ayer estuvieron contra nosotros, recordarán reverentes a los que, como nacionalsocialistas, rindieron por el pueblo alemán el caro tributo de su sangre y entre los cuales quiero citar también al hombre que, como uno de los mejores, consagró su vida, en la poesía, en la idea y por último en la acción, al resurgimiento del pueblo suyo y nuestro: Dietrich Eckart.¹⁴¹

Según Barbara Miller Lane el antisemitismo de Eckart era totalmente diferente del de, por ejemplo, Julius Streicher, «que es el que se adecúa más a nuestro estereotipo de antisemitismo nazi», y era también diferente del de Rosenberg. Según esta autora el antisemitismo de Rosenberg era en su mayor parte biológico: «sostenía que los judíos era una raza diferente, de cuyas características raciales podían deducirse consecuencias religiosas, políticas y culturales» —esto, sin embargo, no le impidió escribir una obra antitalmúdica: *La inmoralidad en el Talmud*¹⁴²—. Sin embargo, «para Eckart, la “judeidad” [*Jewishness*] no era una condición racial sino espiritual. En parte, la “judeidad” era definida por la religión; los judíos son aquellos, afirmó Eckart, que no creen en la vida después de la muerte; por lo tanto no tienen “alma” y buscan negársela a los demás». De ahí Eckart derivó una definición de “judeidad” mucho más amplia. En algunos de sus primeros escritos la “judeidad” representaba el materialismo, especialmente el materialismo filosófico. Por eso consideraba «que cada hombre es al menos un poco “judío”: que los hombres deben buscar superar la “judeidad” no sólo la que los rodea sino también la que llevan dentro».¹⁴³

De tal forma, la influencia judía que había que combatir no era sólo algo material, era algo también espiritual. No era la sangre judía o la mezcla racial lo que preocupaba a Eckart principalmente, era el dominio judío tanto en lo material como en lo espiritual: el “dinero judío”, pero también las “ideas judías”. Era el peligro que los judíos suponían para la supervivencia física y espiritual de lo germánico, de la visión del mundo aria y

¹⁴⁰ Kershaw: *Hitler, I (1889-1936)*, pp. 229-231.

¹⁴¹ Hitler, Adolf: *Mein Kampf. Complete and unabridged. Fully annotated*, Nueva York, Reynal & Hitchcock, 1941, p. 993; Hitler, Adolf: *Mi lucha*, Barcelona, F. E., S. L., 2003, p. 265.

¹⁴² Rosenberg, Alfred: *Unmoral im Talmud*, Múnich, Dt. Volksverl., 1920.

¹⁴³ Lane: "Nazi ideology: some unfinished business".

cristiana,¹⁴⁴ de la civilización cristiano-germánica, lo que había que denunciar y contra lo que había que defenderse. Es de todo esto de lo que hablan Hitler y Eckart en *Der Bolschewismus von Moses bis Lenin*.

Der Bolschewismus von Moses bis Lenin es, tal y como reza su subtítulo, una conversación entre el propio Eckart y Hitler. Aunque el libro es posiblemente una reelaboración de Eckart a partir de conversaciones que, tal y como se reprochen en el texto, quizás nunca tuvieron lugar, se puede considerar que las opiniones en él contenidas reflejan lo que Hitler pensaba en la primera mitad de la década de los veinte. De otra forma —y teniendo en cuenta que se publicó cuando Eckart ya había muerto— el libro nunca hubiera sido publicado, y menos aún por la editorial del partido; o, al menos, habría sido contestado o enmendado.¹⁴⁵ De cualquier forma, más allá de si el libro contiene realmente las opiniones de Hitler o no, lo que nos interesa aquí destacar es que se trata de un texto fundacional nazi que está expresamente dedicado a transmitir una imagen del judaísmo como amenaza y que esa imagen se construye a partir, sobre todo, de las Escrituras.

Efectivamente, a pesar de que el Hitler de *Der Bolschewismus* considera que lo que hace al judío peligroso no es su religión, sino su «esencia», su «carácter» [*die jüdische Wesenheit ist es, der jüdische Charakter*], que es esto lo que da forma a su religión, y no al revés; y que, por lo tanto, el carácter sería algo previo, preexistente, anterior a cualquier forma de cultura —luego algo vinculado a lo físico, otra forma de hablar de la “raza”—,¹⁴⁶ la caracterización que Hitler hace de ese carácter se basa sobre todo en la Biblia y el Talmud. Así pues, aunque Hitler sostiene que la religión es un efecto de ese carácter judío y no la causa, no se construye la imagen de la religión a

¹⁴⁴ «Das ist arische, das ist christliche Weltanschauung» Eckart: *Der Bolschewismus von Moses bis Lenin*, p. 23. A partir de aquí citamos la obra de Eckart siguiendo la edición alemana que citamos, pero valiéndonos de la traducción al castellano realizada por Ediciones Samizdat —una editorial de extrema derecha— que puede encontrarse en Internet: <http://nseuropa.org/Spanish/Bolchevismo%20de%20Moises%20a%20Lenin.pdf>. Esta traducción ha sido cotejada con el original y enmendada allí donde se ha estimado oportuno. Doy las gracias a Jesús Serrano por su ayuda en esta tarea.

¹⁴⁵ *Der Bolschewismus* fue publicado por Eher Verlag además de por Hoheneichen Verlag, que es la edición que nosotros utilizamos.

¹⁴⁶ Véase, sobre todo, Eckart: *Der Bolschewismus von Moses bis Lenin*, pp. 45-47. Este párrafo es un buen ejemplo: «Pues el hecho es que aunque ni siquiera hubieran existido nunca ni una Sinagoga, ni una escuela judía, ni el Antiguo Testamento, ni el mismo Talmud, aún seguiría estando ahí el espíritu judío en cuanto tal, dejando notar sus efectos. Ese espíritu está ahí desde el primer instante; y no hay un solo judío, ni uno sólo, que no lo encarne. Y en los denominados judíos ilustrados se halla aún más explícitamente acentuado; por ejemplo, ciertamente que un Heine se cuenta entre los más ilustrados, pero no deja de tener el mismo o mayor orgullo desvariado aún que el más rastrero chamarilero judío de Galitzia.» Ibid., p. 46.

partir de la imagen de ese carácter, sino al revés: la imagen de ese carácter se construye a partir de la imagen de la religión. En la práctica es el efecto el que da forma a la causa.

Nos encontramos ante la síntesis final de una forma de pensamiento que, como vimos, se remonta a la Ilustración: cada pueblo tiene un carácter, un espíritu, que le hace ser lo que es y lo diferencia del resto, un carácter inalterado a lo largo de los siglos. La aplicación de esta idea a la literatura antitalmúdica tiene lugar, sobre todo, a partir del XVIII. A partir de ahí se diferencian dos tendencias: aquella que postula que lo que diferencia al judío es su religión, que su religión es su “esencia”; y aquella que considera que lo que lo diferencia es su “carácter” o “espíritu”, que es éste su esencia, y que la religión es un producto de ese carácter, y no al revés. Esta secularización del pensamiento conlleva, con el tiempo, la aparición del pensamiento racial. Pero éste, como vimos, no conlleva necesariamente una forma de rechazo hacia los judíos. El pensamiento racial fue usado tanto por judíos como por no judíos, tanto por antisemitas como por filosemitas, pues, ya se considere que la esencia del judaísmo es su religión o que es su “carácter”, ello no conlleva necesariamente ninguna valoración acerca de cómo es el judaísmo. Estipular que los judíos se diferencian por su religión o por su carácter no es decir nada acerca de cómo son, ni bueno ni malo. Para hacer una valoración acerca del judaísmo hay que construir una caracterización de ese carácter o de esa religión, y para construir una imagen negativa, o incluso amenazante, del judaísmo —ya sea entendido como religión, como pueblo, nación o raza con un determinado “carácter”— se beberá directamente de la tradición antijudía cristiana. Por ello, a pesar de la secularización del discurso, en la caracterización del judaísmo las Escrituras seguirán jugando un papel central.

La Biblia y, de forma secundaria, otros textos, especialmente el Talmud y la demás literatura rabínica, serán la fuente a partir de la cual se caracterice al judaísmo, partiendo de la premisa de que, desde el punto de vista secularizado, esos textos son la manifestación más acabada del “espíritu”, del “carácter”, judío. Por eso, a partir de ellos se puede saber cómo es ese carácter que todos los judíos, por el hecho de serlo, comparten. Se puede saber, gracias a ellos, cómo son todos los judíos, independientemente de si son creyentes o no, puesto que ese carácter es previo a la religión, algo más profundo. Por lo tanto son esos textos los que deben mostrar cómo es ese carácter judío, cómo son los judíos. Y lo que sostendrán los antisemitas es que los

textos muestran que ese carácter es maligno, por lo que los judíos son una amenaza para el resto del mundo.

Se trata de un argumento circular que parte de la premisa indemostrada de que existe efectivamente un carácter colectivo judío. A partir de esa premisa indemostrada se recurre a los textos para caracterizar ese espíritu, ese carácter, partiendo de la consideración de que esos textos son la manifestación más acabada y más genuína de ese espíritu. Leyendo esos textos a partir de esa premisa, se concluye que ese carácter efectivamente existe. Leyendo esos textos a partir de la idea preestablecida de que el judaísmo es una amenaza ese carácter adquiere, además, rasgos amenazantes. Que todos los judíos comparten un mismo carácter, y que éste es maléfico son las premisas a partir de las que los textos se leen y también las conclusiones que se extraen de esa lectura. Se acude a los textos en busca de pruebas que apoyen la imagen preestablecida de que el judaísmo es el Mal. Los textos se interpretan en función de esa necesidad de encontrar pruebas del Mal, y éstas se encuentran, aunque para ello en algunas ocasiones haya que tergiversar, interpretar de forma abusiva o, incluso, falsificar los textos.

En *Der Bolschewismus* Hitler parte de esas dos premisas —existe un carácter judío y éste es maligno—, y, a la vez, quiere dejar bien claro que el rechazo hacia los judíos no tiene que ver con la religión —aunque, como veremos, no le quita importancia—. Para probar esto último se agarra a la existencia de ese carácter judío previo a la religión y causa de la misma. Sin embargo, como no dispone de ninguna otra fuente para caracterizar el carácter judío —y mucho menos para caracterizarlo como peligroso, que es de lo que se trata—, no tiene más remedio que hacerlo a partir de la Biblia. De tal forma que el carácter judío termina asumiendo los rasgos que le da la religión judía.

Como de lo que se trata es de evitar la acusación de intolerancia religiosa, se tiene que remitir a algo previo a la religión, algo que es causa de ésta y no efecto, algo acerca de cuya existencia, sin embargo, no tiene prueba alguna —ni siente necesidad de probar su existencia: es una premisa indiscutida—. Por ello, como no tiene prueba alguna de la existencia de ese carácter, y como no tiene forma de conocerlo, no tiene más remedio que construir su imagen a partir de las Escrituras. En realidad construye la imagen de lo que considera la causa —el carácter— a partir de la imagen de lo que considera el efecto —la religión—. Según él, no nos habla de la religión judía, nos habla del carácter judío, pero como de ese carácter sólo conoce lo que conoce de la religión y la historia

judía a partir de lo que se dice en la Biblia, nos habla de la Biblia, de las historias que en ella se cuentan y de los preceptos religiosos que en ella se contienen. Es el carácter de esa historia y el carácter de esa religión lo que permite caracterizar a todo el pueblo judío, lo que permite afirmar que existe algo previo a historia judía y religión judía que da forma a ambas: el carácter judío.¹⁴⁷

Por todo ello nos encontramos ante un libro plagado de referencias bíblicas. La Biblia es la fuente central a partir de la cual se construye esa imagen del carácter judío. Sólo de forma secundaria se utiliza el Talmud. También se citan otras fuentes como Estrabón, Cicerón, Lutero, Goethe, Schopenhauer, Werner Sombart, Dostoievsky, etc. Estamos de nuevo ante un libro lleno de notas al pie —que en este caso se colocan al final de la obra—, un libro que, a pesar de reflejar una conversación entre dos personas, trata, a la vez, de ser un libro con cierta apariencia de solidez argumental, al estar aparentemente apoyado en una serie de autoridades. Entre esas autoridades, como dijimos, la Biblia ocupa el lugar central. Toda la obra está, repetimos, plagada de referencias a ella.¹⁴⁸

¿Y qué es lo que la Biblia muestra, según Hitler? ¿Cuál es la imagen del carácter judío que se extrae a partir de ella?

Las Escrituras judías se citan sobre todo a modo de prueba de que, efectivamente, el carácter del pueblo judío es maligno: las Escrituras lo muestran; sólo hay que leerlas correctamente. El autor del texto siente, efectivamente, esa necesidad de pruebas: «pero pruebas, hacen falta las pruebas», exclama Eckart ante la afirmación de Hitler de que existe un poder oculto en el mundo desde el comienzo de la Historia que lo maneja todo a su antojo: «el judío».¹⁴⁹ Es aquí donde las Escrituras adquieren su importancia, son las pruebas que pueden esgrimirse para demostrar que los judíos son ese poder oculto que hace que las cosas se salgan de lo común, que las cosas vayan mal desde hace miles de años. Por ello, tras citar brevemente a Estrabón y Cicerón, pasa rápidamente al Antiguo Testamento:

¹⁴⁷ Como veremos, cuando, años más tarde, se trate de buscar otra forma de caracterizar ese carácter, esa esencia, y se trate de asentar esa caracterización sobre criterios científicos basados en la noción de “raza”, se fracasará totalmente, lo cual obligará a volver a las Escrituras y a los estereotipos culturales.

¹⁴⁸ De 148 notas al pie, 29 se refieren a citas bíblicas, lo que constituye casi un 20% de las notas. A éstas hay que sumar un total de 8 notas que remiten a tratados del Talmud y otras obras rabínicas, lo que hace que un 25% de las notas al pie remitan a textos sagrados del judaísmo o de su tradición rabínica.

¹⁴⁹ Eckart: *Der Bolschewismus von Moses bis Lenin*, p. 5.

Hitler coge el Antiguo Testamento, y tras una breve búsqueda apela a mi atención: «¡Aquí, míralo tú mismo, aquí está la receta con la que los judíos cocinan ancestralmente su sopa del demonio! Los antisemitas como nosotros somos tipos poco recomendables. Siempre andamos husmeándolo todo; sólo que a veces pasamos por alto justo lo más importante». Entonces Hitler lee con potente voz, matizando cada palabra:

“Revolveré a egipcios contra egipcios, peleará cada cual con su hermano, y cada uno con su compañero, ciudad contra ciudad, reino contra reino. El espíritu de Egipto quedará quebrantado en su interior, y sus planes anularé. Y entonces consultarán a los ídolos, a los brujos, a los augures y adivinos en busca de agüeros”^{* 150}.

La presencia de los judíos en el Egipto faraónico, el relato que del mismo se hace en la Biblia, sirve para realizar una interpretación del mismo que, a partir del manejo sistemático del anacronismo, se convierte en un relato lleno de paralelismos con la situación que vive la Alemania del momento:

«En aquella ocasión la sedición sólo les salió a medias», completa Hitler, «en el último momento los egipcios volvieron a sobreponerse y fueron a ver si mandaban ya al infierno para siempre a los judíos, incluida la chusma del pueblo. Para tener que llegar ya a ese extremo todo ello tuvo que haber ido precedido de una lucha progresivamente enconada de aspecto terrorífico. Cosas como la del sacrificio de los primogénitos delatan sobradamente este extremo. Los judíos se habían apoderado de la voluntad de la gran masa del pueblo, de la misma forma en que hoy ocurre entre nosotros. Primero “*Libertad, Igualdad, Fraternidad*”, y luego la noche elegida paso libre ya a la consigna de “*¡abajo con los tiranos potentados, acabad con esos perros!*”, pero entonces vino lo que nadie se esperaba: el reducto de egipcios que aún atesoraba conciencia nacional le dio la vuelta a la tortilla, y con el golpe Moisés y los Cohn y los Levi de turno salieron disparados por los aires trazando un gran arco, y sus infiltrados interiores detrás de ellos.^{*} La forma tan favorable a ellos como informa la Biblia del crudo hecho de que los obligaron a marcharse a todos resulta un testimonio que escamotea en su conjunto lo que pasó en realidad.^{**} Pero también es cierto que se le escapa decir al margen que los egipcios sintieron alegría por ello.^{***} Pero lo mejor sin duda es el consecuente pago que tuvieron que encajar los obtusos cómplices de los judíos: Ya que tanto los adoraban antes ahora se les quedaría para siempre el sobrenombre de la chusma del pueblo. Eso por haber sido tan buenos camaradas. En mi opinión deberían haber seguido haciendo buenas migas con ellos en el desierto».¹⁵¹

^{*} Isaías 19, 2-3 (nota del original).

¹⁵⁰ Eckart: *Der Bolschewismus von Moses bis Lenin*, p. 6.

^{*} 2. Mos. [Éxodo] 12, 38 (nota del original).

^{**} 2. Mos. [Éxodo] 12, 35-36 (nota del original).

^{***} Salmos 105, 38 (nota del original).

¹⁵¹ Eckart: *Der Bolschewismus von Moses bis Lenin*, p. 7.

En todo el libro el establecimiento de paralelismos entre el pasado —tal y como se interpreta a partir de una lectura muy particular de la Biblia¹⁵² y de la obra de algunos historiadores¹⁵³— y el presente es lo que permite apoyar la idea de partida, indiscutida, y a partir de la cual se realiza buena parte de la interpretación de los textos sagrados, de que el judaísmo no cambia: «hoy como hace dos mil años»; «exactamente lo mismo ahora que en tiempos de Lutero».¹⁵⁴

Las citas de la Biblia continúan a lo largo de buena parte del libro, pues, según Hitler, en el Antiguo Testamento se pueden encontrar multitud de pruebas de la esencial maldad judía: «la cosa sigue así durante todo el Antiguo Testamento, (...). Con el libro de Josué hay ya para hartarse. Lo que se expresa en él es ya el mismísimo infierno viviente en lo tocante a asesinatos en masa [*Massenmorden*], crueldad bestial, desatada inclinación a la rapiña, todo ello calculado con la mayor sangre fría. ¡Y todo ello en nombre de Jehová, por expresa voluntad suya!». ¹⁵⁵ Efectivamente, al Éxodo de Egipto le siguen las masacres de los pueblos cananeos a manos de Josué y citas de Isaías sobre la ira de Dios —Isaías 34, concretamente—. ¹⁵⁶ El que a lo largo de todo el Antiguo Testamento se encuentre el mismo odio prueba, se nos dice, que, a lo largo del tiempo, el odio judío hacia los demás pueblos, especialmente hacia sus líderes, no se ha modificado, ni se modificará jamás. ¹⁵⁷ Este carácter judío que les lleva a odiar a los demás pueblos, hace que la convivencia entre judío y no judío sea imposible, teniendo en cuenta que, además, ese carácter es profundamente inmoral, pues su «quintaesencia» es «buscar en todas las cosas lo provechoso». ¹⁵⁸

En este punto —y contradiciendo la señalada idea de que es el carácter judío lo que da forma a la religión y no al revés— en lo concerniente a la relación entre judíos y no judíos parece como si el carácter judío se hubiera formado a partir de los mandatos de Jehová. En tal caso, ya no se sabe muy bien si el carácter judío es previo a la religión o son los mandatos divinos —la religión— lo que da forma al carácter:

¹⁵² Véase que, en este caso, el Éxodo se interpreta como una expulsión realizada por los egipcios más patriotas.

¹⁵³ Werner Sombart y Otto Hauser son los más citados. Véase Eckart: *Der Bolschewismus von Moses bis Lenin*, notas 23, 24, 25, 26, 41, 47, 50, 61, 66, 68, 69, 92, 109, 122, 147.

¹⁵⁴ Ibid., pp. 12 y 36.

¹⁵⁵ Ibid., pp. 8-9.

¹⁵⁶ Ibid., p. 9.

¹⁵⁷ Ibid.

¹⁵⁸ Ibid., p. 34.

A éste [al judío] no se le ocurre ni en sueños eso de arreglarse a la humanidad. Lo que quiere es dominarla, y mejor aún sangrarla. Si en su caso la cosa hubiera ido de eso de la convivencia armoniosa, ya habría tenido oportunidades de sobra y más que de sobra para ello. Tiene grabado en el alma el mandato de Jehová* de no aliarse con ningún pueblo, sino al contrario el de ir devorándolos uno tras otro. Allí donde llegó, en todas partes recibió al comienzo un trato esmerado, en el antiguo Egipto, en Persia, en Babilonia, en Europa; en ninguna parte brilló éste por su ausencia.¹⁵⁹

Así pues, a pesar de que Jehová ordena esa forma de actuar a los judíos, éstos fueron acogidos con hospitalidad por los pueblos con los que entraron en contacto. Sin embargo, los judíos no tardaron en poner en práctica las enseñanzas divinas y en todos los casos trataron de dominar a esos pueblos, someterlos, esclavizarlos, acabar con ellos. He aquí la razón del antisemitismo: no sería más que una reacción defensiva ante la agresión judía:

Desde luego que [el pueblo judío] suscitó el repudio general, pero sólo luego de que hubiera abusado escandalosamente de la hospitalidad que se le había ofrecido en la nación que fuera y de haberle robado a ésta hasta la camisa. Así ocurrió en todos los casos: ¡en el antiguo Imperio Romano, en Egipto, en Asia, luego en Inglaterra, en Italia, en Francia, en Polonia, Holanda, Alemania, e incluso, tal como escribe literalmente Sombart, “en la península ibérica, en la que tanto favor habían conocido”!¹⁶⁰

Este «repudio general» que a lo largo de la historia han sentido hacia los judíos tantos pueblos diferentes no hace, sin embargo, que la opinión pública se convenza del carácter maléfico de los judíos. Los «augures y adivinos» [*Wahrsager und Zeichendeuter*], empeñados en establecer diferencias entre judíos, empeñados en negar que todos son iguales en maldad, empeñados en ocultar la verdad al pueblo, se niegan a ver las evidencias y engañan al pueblo.¹⁶¹ Ni siquiera quieren ver que el propio Jesucristo condenó a los judíos como hijos del diablo:

Uno estaría tentado de creer que semejante unanimidad absoluta en el juicio condenatorio a lo ancho del mundo entero debería siquiera dar un poco que pensar a nuestros augures y adivinos ¡Qué Dios nos proteja! Ni siquiera Cristo, en esa escena en la que aparece en medio de la rastrera chusma judía, la viva

* 1. Mos. [Génesis] 26, 3; 3. Mos. [Levítico] 34, 12; 5. Mos. [Deuteronomio] 7, 16 (nota del original). La cita de Levítico 34, 12 debe corresponder en realidad a Éxodo 34, 12.

¹⁵⁹ Eckart: *Der Bolschewismus von Moses bis Lenin*, p. 10.

¹⁶⁰ Ibid., p. 11.

¹⁶¹ En todo el texto se utiliza sistemáticamente esa expresión —«augures y adivinos»— para referirse a ese grupo indeterminado de personas que no quieren ver la evidencia o quieren ocultársela a los demás. Véase Ibid., pp. 6, 13, 18, 25, 29.

imagen del desprecio y con los ojos echando centellas, mientras sus palabras van cayendo como latigazos, es capaz de que agucen los oídos al respecto: “Vosotros sois de vuestro padre el Diablo, y queréis cumplir los deseos de vuestro padre. Este era homicida desde el principio, y no se mantuvo en la verdad, porque no hay verdad en él; cuando dice la mentira, dice lo que le sale de dentro, porque es mentiroso y padre de la mentira”;* a nuestros augures y adivinos esto les resulta como si un niño pequeño hubiera balbuceado algo incomprensible».¹⁶²

La Biblia, en definitiva, se describe en esta obra como un libro de odio [*Bibel des hasses*],¹⁶³ como el libro de Satán [*Satans-bibel*].¹⁶⁴ El Antiguo Testamento es considerado el «arsenal del Anticristo» [*Die Rüstkammer des Antichristen gebrandmarkt*].¹⁶⁵

Sin embargo, cuando habla de la Biblia en general está hablando en realidad sólo del Antiguo Testamento, puesto que el Nuevo es citado, al contrario, aprobatoriamente, como prefiguración de lo que los antisemitas piensan. Todo esto da al texto un carácter que lo acerca mucho a la tradición polémica antijudía cristiana, aunque pasada por el tamiz de un discurso secularizado sobre el “carácter” de los pueblos que ya se atreve a condenar también al Antiguo Testamento —y no sólo al Talmud—. Un discurso que condena al Antiguo Testamento como judío y obra del diablo, y que tampoco tiene reparos en considerar que el verdadero cristianismo —al que el autor dice aspirar: «a lo que aspiramos empero es a una auténtica comunidad nacional alemana, a una verdadera cristiandad, aspiramos al orden y a la disciplina»¹⁶⁶— es el cristianismo totalmente desjudaizado, para lo cual no duda en defender el carácter ario de Jesucristo.

En definitiva, se trata de la utilización de la polémica medieval en un discurso secularizado que trata, a la vez, de rescatar a Cristo del judaísmo y apropiárselo como arquetipo del ario luchador contra el judaísmo, ¿es este un Cristo divinizado o un Cristo plenamente humano? ¿Al desjudaizar a Cristo se le despoja también de su carácter divino? Parecería que no. Tampoco estamos, desde luego, ante una de esas muestras de neopaganismo tan caro a algunos líderes nazis; más bien encontramos lo contrario: una

* Ev. Juan 8, 44 (nota del original).

¹⁶² Eckart: *Der Bolschewismus von Moses bis Lenin*, p. 18.

¹⁶³ Ibid., p. 8.

¹⁶⁴ Ibid., p. 33.

¹⁶⁵ Ibid., p. 36.

¹⁶⁶ «Aber Deutschtum wollen wir, wahres Christentum wollen wir, Ordnung und Zucht wollen wir», Ibid., p. 23.

cristianización del paganismo. Según Eckart el paganismo germano era ya una prefiguración del cristianismo. Se trata por tanto de un intento de reivindicar el antisemitismo como una reacción plenamente cristiana, que incluso sigue el modelo de Jesucristo; un Jesucristo que, en realidad, no tiene nada de judío, sino que es más bien la antítesis de todo lo judío:

Si uno quiere hacerle frente [a la política judía], rápidamente se le imputa que quiere apartarse de Cristo para echarse en brazos de Wotan* o vaya usted a saber de quien. Cabezas de chorlito incapaces de evadirse de su propio desnortamiento ya pueden asirse a semejante tabla de salvación, que no consentiremos un absurdo semejante entre nosotros. En Cristo, la Encarnación suprema de lo humano, encontramos todo lo que necesitamos; y cada vez que hablamos ocasionalmente del dios Baldur**, resuena siempre un acento de alegría, procedente de la satisfacción que da el ver que nuestros ancestros paganos ya eran lo bastante cristianos como para presentir a Cristo de esa forma figurada.¹⁶⁷

La arianización de Jesucristo que se encuentra en este texto es producto de una tendencia surgida en la segunda mitad del siglo XIX —de la cual la *Vida de Jesús* de Renan pone las bases y se desarrolla de la mano de autores como Paul de Lagarde y Houston S. Chamberlain—, que dará forma a una serie de iniciativas políticas y propagandísticas durante el Tercer Reich, especialmente el llamado movimiento “Cristiano Alemán” y los trabajos del Instituto para el Estudio y la Erradicación de la Influencia Judía en la Vida de la Iglesia Alemana.¹⁶⁸

El texto parte de la idea ya manejada por Ernest Renan de que, en la época de Jesús, la población en Galilea era racial y culturalmente diferente a la población residente en Judea. Pero en este texto se va más allá y se postula que la población de Galilea era, además, una población aria sometida al poder judío, dominada y explotada por los judíos, y convertida al judaísmo, judaizada espiritualmente. Jesús era pues ario y no judío, y es identificado como un libertador de su pueblo que vino a acabar con el

* Wotan es uno de los dioses del panteón germánico (nota nuestra).

** Otro de los dioses del panteón germánico (nota nuestra).

¹⁶⁷ Eckart: *Der Bolschewismus von Moses bis Lenin*, p. 36.

¹⁶⁸ Véase sobre el proceso de desjudaización y arianización de Jesucristo, Heschel, Susannah: *The Aryan Jesus. Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*, Princeton, Princeton University Press, 2008. Este libro de Heschel es el más reciente y más completo estudio al respecto. Estudia el papel desempeñado en este proceso por algunos intelectuales y teólogos alemanes (pero no sólo alemanes) e instituciones del Tercer Reich. Resulta extraño que esta obra no haga referencia a *Der Bolschewismus* puesto que en este texto se encuentra buena parte de lo que luego desarrollarían los intelectuales y teólogos nazis que estudia Heschel.

poder judío. Se crea así un paralelismo entre esa supuesta situación existente en la Galilea del siglo I y la situación de la Alemania del siglo XX, tal y como el autor la interpreta. Esto permite, a la vez, identificar a Jesucristo con el movimiento *völkisch* alemán, presentarlo como una prefiguración del mismo, como su precursor e inspiración. Los nacionalsocialistas alemanes se disponen a liberar al pueblo alemán del yugo judío al igual que Jesús liberó a la población galilea. La identificación con esa imagen del Jesús ario es total. La causa nacionalsocialista adquiere así tintes sagrados.¹⁶⁹

El objetivo por tanto es “recuperar” el “auténtico” cristianismo, un cristianismo desjudaizado, liberado de las falsedades introducidas en el Nuevo Testamento por los judíos conversos de la Iglesia primitiva, y, sobre todo, por las falsedades doctrinales introducidas por Pablo.¹⁷⁰ Un cristianismo “auténtico” que es, por definición, antisemita, puesto que el Cristo ario es un Cristo cuya misión fue acabar con el poder judío en Galilea, luchar contra el mal diabólico representado por el judaísmo y el Antiguo Testamento. La identificación del antisemitismo con Cristo, por un lado, y la identificación del judaísmo con el diablo, por otro, hacen que el texto se vincule de forma estrecha con la polémica antijudía tradicional.¹⁷¹

Pero el texto muestra más aún su vinculación con la polémica antijudía al introducir dos temas inseparablemente ligados a ésta: el Talmud y el asesinato ritual. En estas partes del libro no se encuentra diferencia alguna con respecto a la tradición antijudía.

«Nada hay —dice Hitler en la obra— que delate más claramente la mala conciencia de los judíos que su afirmación, de incalificable descaro, de que ellos jamás habrían consumado sacrificio humano alguno».¹⁷² De hecho, según la obra, el Antiguo Testamento está plagado de ejemplos de sacrificio ritual. Se trata de sacrificios ejecutados en nombre de Jehová que van desde la muerte de los primogénitos de Egipto, pasando por el sacrificio de la hija de Jefté, a la matanza de los niños de Belén, niños

¹⁶⁹ Véase, sobre toda esta reivindicación de Jesús como ario y como precursor del antisemitismo Eckart: *Der Bolschewismus von Moses bis Lenin*, pp. 18, 22 y 24.

¹⁷⁰ Sobre el papel adjudicado a Pablo en todo el proceso de falsificación del “verdadero” mensaje de Cristo véase *Ibid.*, pp. 26, 28, 29.

¹⁷¹ «Hijos del diablo» llama el texto a los judíos siguiendo Juan 8, 44; véase *Ibid.*, pp. 18, 22, 35, 45. Y el Mesías de los judíos, que, según el texto, no es Jesús, también es identificado con el diablo; véase Eckart: *Der Bolschewismus von Moses bis Lenin*, pp. 33-34.

¹⁷² Eckart: *Der Bolschewismus von Moses bis Lenin*, p. 19.

que, según la obra, no son judíos, sino galileos, arios por lo tanto.¹⁷³ Y más adelante, con la diáspora, y desde el primer momento en el que los judíos llegan al «mundo civilizado [*Kulturwelt*]», las acusaciones de crimen ritual se suceden:

«En el antiguo Imperio romano, en la España mora, en la España cristiana, en Francia, en Alemania, en Polonia, en Rusia, este rumor se propaga reiteradamente por doquier a lo largo de los milenios con la misma certeza. Resulta sencillamente ridículo catalogar tan tenaces imputaciones, procedentes de tan diferentes pueblos matrices, en calidad de elucubraciones calenturientas. Cae de suyo que los judíos practican tales actos.»¹⁷⁴

De hecho, señala el texto, ¿no ha sido la Iglesia Católica la que ha santificado a algunas de las víctimas de sacrificio ritual? ¿En Polonia no fue declarado culpable «el judío Hülsner» por haber realizado un asesinato ritual? ¿No asesinaron los judíos de Damasco al padre Tomás?¹⁷⁵ Y, sin embargo, la gente sigue sin ver las evidencias.

Acerca del Talmud, el texto repite, una por una, las tradicionales acusaciones que se le han hecho a lo largo de la historia. Empezando por la de que el texto talmúdico denigra sistemáticamente a Jesucristo, que le llama «hijo de puta» [*Hurensohn*], bastardo, criminal, etc.¹⁷⁶ Pero, sobre todo, el Talmud se esgrime como prueba de la maldad judía:

«Basta hojear un par de horas en el Talmud*» —proseguí—, «y ya no queda una duda en pie respecto a los judíos. Se entiende que los judíos pongan el libro por las nubes. Cuando miran en su interior, es su propio y más íntimo ser el que les devuelve la mirada. Y salta a la vista que en ello hallan la mayor fuente de regocijo. Ello lleva a que en cada judío haya un talmudista, aún cuando no conozca el Talmud. No tiene la menor importancia cuándo fuera escrito. Ni siquiera hacía falta haberlo escrito; ya con el primer judío hubiera estado presente igual.»¹⁷⁷

Sin embargo, aunque es un texto que, al parecer, no necesitaba haber sido escrito, puesto que cada judío lo lleva en la sangre, Eckart asegura que sus prescripciones

¹⁷³ Véase, sobre todo esto, *Ibid.*

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 20.

¹⁷⁵ Véase *Ibid.* Merece la pena señalar que como apoyo para realizar las afirmaciones que realiza sobre el asesinato del padre Tomás la obra cita a Gougenot des Mousseaux. Véase Eckart: *Der Bolschewismus von Moses bis Lenin*, notas 64 y 67.

¹⁷⁶ Eckart: *Der Bolschewismus von Moses bis Lenin*, pp. 24-25.

* Der Talmud - - - Schulchan Aruch (nota del original).

¹⁷⁷ Eckart: *Der Bolschewismus von Moses bis Lenin*, p. 41.

obligan a todos los judíos, sean creyentes o no, y que éstas tienen preferencia con respecto a la ley mosaica y con respecto a las leyes del Estado:

«En 1894, el rabino Dr. Gronemann alardeaba con insuperable displicencia ante un tribunal de Hannover de que “el Talmud es una autoridad imprescriptible”. En 1888, el Profesor Cohen dejaba caer en tono imperativo ante un juzgado de lo penal en Marburgo que “las doctrinas jurídicas del Talmud son más vinculantes que las gentiles”. Y dejó sentado al respecto — fíjate bien, por favor— que había judíos no creyentes que a pesar de ello no por eso debían considerarse excluidos de la comunidad judía, “ya que seguían reconociendo las doctrinas morales del Talmud”. ¡Una obra de arte! Es que no pueden resistirse: cada cierto tiempo estos lince se van de la lengua con monótona regularidad; lo único que ocurre es que nosotros no estamos atentos. En París, en torno a 1860, un comité reformista judío amparado por la Alianza Israelita Universal declaró que en lo concerniente al Talmud, reconocía su incondicional preeminencia sobre la Ley mosaica en conjunto.»¹⁷⁸

En el Talmud se encuentra todo aquello que puede mostrar hasta qué punto los judíos son una amenaza. No es ya que en él se encuentren obscenidades,¹⁷⁹ es que también se estipulan una serie de prescripciones acerca, sobre todo, del trato que los judíos deben dar a los no judíos, puesto que lo que principalmente transmite el Talmud, reafirmando lo que sostiene el Antiguo Testamento, es que los judíos son superiores a cualquier otro pueblo, y que por lo tanto pueden tratar a los demás pueblos como inferiores, como animales:

«En esencia, (...) el Talmud no es otra cosa que el explayamiento acabado de la moral judaica veterotestamentaria, así que debido a ello debía corresponder a la fuerza con el innato carácter judío. Verbigracia, allí donde un Salmo hace que Jehová diga a sus judíos: “Vosotros sois dioses”, el Talmud, con su afirmación de que aquel que haya golpeado a un israelita ha golpeando a Dios mismo, se limita a sacar la consecuencia lógica de ello. Y allí donde en el Antiguo Testamento se practica el recuento de los siervos y siervas gentiles tras el de las ovejas, asnos y camellos, meramente se está proporcionando al Talmud el fundamento para ese malévolo ordenamiento jerárquico suyo en el que declara que todos los gentiles son asimilables a cerdos y simios.»¹⁸⁰

Esas prescripciones hacen que el texto sirva para perennizar el mal que se encuentra en el carácter judío: «Lo cierto es que ello radica en la propia esencia [*Wesen*] judía, no en el Talmud. El Talmud sólo está ahí para no dejar que se desvíen de sus

¹⁷⁸ Ibid.

¹⁷⁹ Véase Ibid.

* Jalk. Rub. 58, 2 (nota del original).

¹⁸⁰ Eckart: *Der Bolschewismus von Moses bis Lenin*, p. 44.

prácticas esenciales.»¹⁸¹ Aquí se percibe, sin embargo, una contradicción en la relación que en el texto se establece entre carácter y religión. Si es preciso el texto talmúdico para evitar que esas prácticas se olviden es porque se considera que se pueden olvidar efectivamente. Se podría entender, por tanto, que el Mal que representan los judíos es enmendable, que para ello sólo tendrían que olvidar lo que el Talmud les enseña. Pero esto, como digo, parece ser más una contradicción producto de la dependencia que el texto tiene de la tradición antitalmúdica anterior, pues no es consecuente con lo que, una y otra vez, afirma: que la maldad judía forma parte de su carácter, el cual es causa, y no efecto, de la religión.

Pero, a pesar de todo, esta contradicción permea muchas de las afirmaciones que sobre la relación entre carácter, religión y textos sagrados se realizan. De hecho, en cierto momento, se afirma que el antisemitismo es una consecuencia de las doctrinas nocivas que enseña la religión judía. Así, citando a Dostoievsky, Eckart considera que el rechazo que los judíos manifestaban hacia los rusos, no estaba causado porque el pueblo ruso hubiera tratado mal a los judíos, sino que «los judíos procedían de esa manera porque sus creencias así se lo prescriben»; a lo que Hitler responde: «¡Exactamente (...) porque así son sus creencias! Porque así es lo que les ronda por la cabeza. ¡Porque así de insensible es su corazón! Wilhelm Busch llega incluso a llamarlos “innatamente corruptos y desalmados”. Primero viene la esencia [*Wesen*], y luego la religión, ¡y no al contrario!». ¹⁸²

En la práctica, sin embargo, no se sabe muy bien qué lleva a qué: puesto que es finalmente la religión la que confiere su carácter al carácter judío. La unión entre religión y carácter es total —¿un producto de la vinculación entre lo físico y espiritual propio de las concepciones “místicas” de la raza?—. Por ello el texto afirma que el antisemitismo, lejos de ser ajeno a la cuestión de la religión judía, le presta mucha atención:

«Pero ya han pasado los tiempos en que la religión judía no nos interesaba un pimiento. Ahora hasta nos ocupamos de ella. Vamos siguiendo sus huellas pasito a pasito, y ya de nuestro primer encuentro con ella hemos sacado en claro

¹⁸¹ Ibid.

¹⁸² Ibid., pp. 46-47.

que aquello que los judíos llaman su religión no hace sino coincidir al milímetro con lo más profundo de su carácter».¹⁸³

Pero, como se ve, la religión —de la que sí se disponen de fuentes para caracterizarla, aunque sea de una manera totalmente distorsionada—, sigue remitiendo a algo más profundo, el carácter, para la caracterización del cual, sin embargo, no existe fuente alguna. ¿Cómo entonces afirma que la religión judía es igual que el carácter si no tiene una forma, independiente de la religión, para saber cómo es ese carácter? En la práctica, repetimos, es la religión, los textos sagrados de ésta, lo que ayuda a caracterizar ese carácter. Pero esta religión, una doctrina tan nociva, no puede llamarse religión, es el carácter judío y punto:

«¡Entonces venga, adelante con el Talmud! En él tenemos la más pura versión cultural de la religión judía en forma de doctrina teológica, doctrina de fe, doctrina moral, todo a la vez. Si es un libro de tan insuperable excelencia, si tal como dicen con él “han ofrendado a los milenios la oda de sus vivencias”, a qué viene pues tanto retraimiento, tanto medroso secretismo como el que se traen con él? Siendo los bienhechores natos de la humanidad que dicen que son, hace ya mucho que deberían haberlo puesto al alcance de todo el mundo. En su lugar, ni siquiera ha sido aún traducido del todo; y en los fragmentos que han salido a la luz no hay nadie que sea capaz de sacar nada en limpio, dándose la impresión como de si la Iglesia medieval lo hubiera quemado injustamente. ¿Una religión, esto? ¿Una religión, este revolcarse en la porquería, este odio, esta maldad, este orgullo diabólico, este fariseísmo, esta intrincada sofistería, esta desatada instigación al engaño y al asesinato? En ese caso, si esto es así, hasta ahora no ha habido nunca nada tan religioso como el demonio mismo. ¡Lo que es en realidad es la misma esencia judía, su carácter propio y punto! Sólo haría falta hacer un solo ensayo y ver lo que diría de sus contenidos cualquier persona decente a la que se instruyera en ellos. No, quienquiera que engulla esto como puro manjar de los dioses es un monstruo que no forma parte de nuestra casa.»¹⁸⁴

Como apuntábamos al comienzo del análisis de esta obra —y como se puede comprobar por los pasajes citados—, ésta se aparta de las tradicionales acusaciones antitalmúdicas cuando considera que el origen del mal no es el Talmud mismo, sino el carácter judío, que es el que ha dado forma al Talmud. Como sabemos, la literatura antitalmúdica normalmente había defendido la idea de que el judaísmo anterior a Cristo era el verdadero judaísmo, y que éste se diferenciaba del judaísmo posterior a Cristo, el cual se había convertido en fariseísmo al traicionar las enseñanzas veterotestamentarias

¹⁸³ Ibid., p. 45.

¹⁸⁴ Ibid., pp. 45-46.

y sustituirlas por las talmúdicas. El objetivo de este argumento era salvar a Jesucristo — y a los primeros cristianos— de la condena general del judaísmo. Jesús era judío, un verdadero judío. Los judíos que no habían seguido su mensaje traicionaban con ello el verdadero mensaje divino, encarnado en Cristo. Por ello el judaísmo era condenable, porque ya no era verdadero judaísmo. El verdadero judaísmo, el verdadero heredero de las enseñanzas veterotestamentarias, era el cristianismo.

En este texto, sin embargo, la necesidad de rechazar tanto a los religiosamente judíos como a los judíos por ascendencia lleva necesariamente a postular que uno es judío independientemente de sus creencias religiosas. Este argumento podía encontrar apoyo en la idea de que cada pueblo tiene un carácter esencial exclusivo e inmutable. Por ello uno es judío aunque no sea judío religiosamente, debido a que posee algo anterior y más profundo que la religión: un carácter esencial judío. Pero, para postular esto y, a la vez, no condenar a Jesús como judío, se debe afirmar que Jesús no era judío realmente, era un galileo ario y un precursor del antisemitismo. Esta evolución del pensamiento antitalmúdico se puede explicar por los efectos de la emancipación y la progresiva integración de la población judía en la sociedad alemana, una integración que, a mediados de los años veinte, ya era prácticamente total; una integración que, además, en muchos casos, se traducía en el abandono del judaísmo, la germanización de los nombres, los matrimonios mixtos, etc. Ante estos cambios el antisemitismo debía cambiar e introducir argumentos nuevos que permitieran también legitimar el rechazo hacia esa población integrada. La cuestión es, pues, argumentar que, lejos de ser algo vinculado exclusivamente a las creencias religiosas, esa maldad que se muestra en los textos procede del carácter judío, y es, por tanto, algo común a todos los judíos, sin que ello se vea afectado por la integración o el abandono de la religión. Así, Eckart se queja del error de perspectiva con el que algunos se enfrentan a la cuestión judía:

«Pero si se les muestra que en las leyes religiosas de los judíos figura, y ni mucho menos sólo con alcance privado, una serie de preceptos encaminados al expolio y matanza de todos los gentiles que pone los pelos de punta, entonces ello les resbala sin más. O combaten este extremo o, si ya no les es posible hacerlo, dicen que la mayoría de los judíos hace ya mucho que han dejado de ser religiosos, y dejan por las buenas de ocuparse más del asunto. Cuando se trata de los judíos, no se les ocurre tomar su carácter como causa de la bajeza de esos escritos; para ellos es y sigue siendo digno de todos los honores.»¹⁸⁵

¹⁸⁵ Ibid., p. 49.

Y es que, a pesar de las evidencias que las Escrituras muestran, la gente no quiere ver, siguen ciegos ante la evidencia:

«Estamos ciegos; así que cómo vamos a ver tampoco la evidencia de lo que leemos. El jefe de la chusma, el casto José, llevaba ya largo tiempo haciendo las maniobras previas mucho antes de que tuviera lugar la primera refriega con los egipcios. Las siete vacas macilentas, los silos a reventar de grano, el Faraón del momento totalmente cogido en las pinzas judías, y José, ¡“*el Padre de la Nación*”!,^{*} empieza a usurear con el grano disponible; de nada valen lamento tras lamento: el judío se mantiene férreamente en su cierre a cal y canto de los graneros, hasta que los egipcios a cambio de un poco de pan le entregan primero toda su plata, luego todos sus ganados, luego sus tierras de cultivo, y como remate echan al saco hasta su misma libertad.^{**} La capital del Imperio bulle a reventar de judíos: el viejo Jacob se ha asentado en ella, sus hijos se han asentado en ella, y los hijos de sus hijos, y sus hijas, y las hijas de éstas, y toda su simiente, ahí va el revoltijo entero de detritus.^{***} Y José “*lloró largo tiempo*” de la alegría que sentía. Unos lloros curiosamente precedidos de esta frase: “Yo os entregaré en propiedad lo mejor de Egipto, y comeréis lo más pingüe del país”.^{****} Pero después de muerto ya este glorioso ciudadano egipcio de fe judía, a la edad de ciento diez años, llegó otro Faraón, que ya “*nada sabía de José*”, al que le asaltaron el miedo y el recelo ante la amenazadora extensión que había alcanzado la “*multitud judía*”^{*****} en el ínterin. Tenía ciertos temores: “*No vaya a ser que en caso de guerra ésta se una con nuestros enemigos*”; vaya, parece que era más listo que Guillermo II, que en cambio esperaba recibir ayuda de su parte. Y entonces pone manos a la obra. Ahora los judíos iban a tener que trabajar. Inaudito, así como lo oyes: trabajar; sin misericordia, dice el cronista entre lamentos y quejidos. No es de extrañar que urdieran su venganza al respecto. ¿Para qué valía la chusma del pueblo si no? Aunque el adorado José ya era historia, tampoco faltaban en ese momento buenas calamidades, así que: ¡los terratenientes, los potentados, los poseedores! ¡Nadie más que ellos tenía la culpa de todo! ¡Proletarios de todo el mundo, uníos! Y las masas se lo creyeron, arremetiendo entonces contra los de su propia carne y sangre, pero sólo en provecho del pueblo elegido, que en realidad era el causante de todas sus miserias. Y encima en la escuela se nos explicaba en términos conmovedores la lección de la enternecedora historia de José y sus hermanos y hasta algún que otro profesor “*lloraba largo tiempo*” y todo».

Guarda silencio, con la mirada abismada en esa Biblia del odio.¹⁸⁶

Una de las principales tareas que los movimientos antisemitas se impusieron a sí mismos fue hacer que la gente, por fin, viera la realidad como ellos la veían; luchar contra las mentiras de los «augures y adivinos», luchar contra lo establecido por el “espíritu judío”, luchar contra lo que hoy llamaríamos «lo políticamente correcto».

^{*} 1. Mos. [Génesis] 41, 43 (nota del original).

^{**} 1. Mos. [Génesis] 47, 14-20 (nota del original).

^{***} 1. Mos. [Génesis] 46 (nota del original).

^{****} 1. Mos. [Génesis] 45, 18-20 (nota del original).

^{*****} 2. Mos. [Éxodo] 1, 9 y ss. (nota del original).

¹⁸⁶ Eckart: *Der Bolschewismus von Moses bis Lenin*, p. 8.

Desde el principio, el movimiento nacionalsocialista no fue una excepción a este respecto y muy pronto desarrolló una gran estrategia de propaganda. Esta estrategia adquirió tintes gigantescos una vez que el Partido Nazi se hizo con el poder en Alemania. A partir de ese momento se diferencian dos tendencias dentro de esta estrategia. Por un lado, una propaganda antisemita visceral, personificada en el sensacionalista *Der Stürmer*, dirigida a un público radicalmente antisemita y con escasa formación: una propaganda que trata de encender los ánimos. Y, por otro lado, una propaganda antisemita más sutil, con pretensiones académicas, que propugna un «antisemitismo de la razón» y que está dirigida a un público antisemita formado o no antisemita: una propaganda que trata de legitimar “racionalmente” las medidas antisemitas y que trata también de convencer. Al lado de esta empresa propagandística, y suministrándole material, toda una industria de la investigación científica antisemita.¹⁸⁷

Como decimos, una vez llegado al poder el partido nazi, con un programa explícitamente antisemita, orientado hacia la exclusión —exclusión que terminará, durante la guerra, trocándose en exterminio— de la población judía de Alemania —y, durante la guerra, también de la Europa bajo dominio del Eje—, éste se vio en la obligación de legitimar tales medidas a partir de argumentos racionales. En este sentido, las teorías raciales prometían ofrecer pruebas irrefutables de que los judíos no sólo eran un pueblo extraño dentro de Alemania, sino que además suponían una amenaza. Sin embargo, como ha mostrado Claudia Koonz, «en 1933, los defensores del antisemitismo “racional” no encontraban ninguna prueba creíble del peligro judío.»¹⁸⁸ Y años después, tras mucho dinero invertido en la investigación, el fracaso no podía ser más manifiesto:

A pesar de los fondos destinados a la investigación, que no fueron pocos, y de la considerable publicidad, el éxito parecía eludirlos. Incluso un equipo de trabajo de la Liga Nacionalsocialista de Médicos, encabezada por Gerhard Wagner, admitió el fracaso. Ni el tipo de sangre, ni el olor, ni las huellas dactilares, ni el tamaño del cráneo, el lóbulo de la oreja o la nariz, ningún rasgo físico supuestamente judío resistía el escrutinio.

Ni la ciencia médica, ni la antropología física, ni ninguna otra ciencia era capaz de probar que, efectivamente, los judíos eran una “raza” diferente y que, además, suponían

¹⁸⁷ Koonz: *La conciencia nazi*, pp. 221-289; Steinweis: *Studying the Jew*, pp. 14-15.

¹⁸⁸ Koonz: *La conciencia nazi*, p. 224.

una amenaza. La ciencia no ofrecía nada que pudiera legitimar las medidas antijudías; y, como consecuencia, las ciencias naturales dejaron su lugar a las ciencias sociales y las humanidades:

La confirmación de que los biólogos no eran capaces de identificar la sangre judía mediante la búsqueda de rasgos fisiológicos coincidió con la “reorientación” de la política racial anunciada por Hitler en 1935. Los etnócratas lamentaban la vaguedad empírica de la taxonomía racial, y los biólogos reconocían el fracaso de su misión. A partir de ese momento, en la búsqueda de las fuentes del ser judío los estereotipos culturales sobre los hebreos reemplazaron a los rasgos físicos, y las ciencias naturales cedieron el testigo a los estudios sociales y a las humanidades en la carrera por la obtención de pruebas.¹⁸⁹

Y entre esos estereotipos culturales, en un lugar destacado, estaba la tradicional representación de los judíos como amenaza, una representación en la que los textos de la tradición religiosa judía, especialmente el Antiguo Testamento y el Talmud, tenían un papel fundamental. Los textos de la tradición judía fueron utilizados tanto en la propaganda más burda como en los textos más académicos. Los encontramos, por ejemplo, en artículos de *Der Stürmer*, pero también en artículos académicos de famosos teólogos y orientistas como Gerhard Kittel o Karl Georg Kuhn.

La utilización que hicieron Kuhn y Kittel del Talmud ya ha sido puesta en evidencia por, entre otros, Alan E. Steinweis, sobre cuyo trabajo nos basaremos en nuestro acercamiento a ambos intelectuales.¹⁹⁰ Kittel y Kuhn eran dos teólogos y

¹⁸⁹ Ibid., p. 229. Sobre la importancia de las humanidades en la legitimación académica de la imagen antisemita del judaísmo durante el periodo nazi véase, además, Bialas, Wolfgang y Rabinbach, Anson, (eds.): *Nazi Germany and the humanities*, Oxford, Oneworld, 2007; Casey: "Some anti-Semitic assumptions in the «Theological Dictionary of the New Testament»"; Ericksen: "Theologian in the Third Reich: the case of Gerhard Kittel"; Ericksen: *Theologians under Hitler: Gerhard Kittel, Paul Althaus, and Emanuel Hirsch*; Heschel, Susannah: "Nazifying Christian Theology: Walter Grundmann and the Institute for the Study and Eradication of Jewish Influence on German Church", en *Church History*, vol. 63, nº 4 (diciembre de 1994), pp. 587-605; Heschel: *The Aryan Jesus. Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*; Papen, Patricia von: *Scholarly Antisemitism during the Third Reich: the Reichsinstitut's research on the Jewish question, 1935-1945*, Tesis doctoral, Columbia University, Nueva York, 1999; Reinhard, Markner: "Forschungen zur Judenfrage: a notorious journal and some of its contributors", en *European Journal of Jewish Studies*, vol. 1, nº 2 (2007), pp. 395-415; Rupnow, Dirk: "Rasse und Geist: Antijüdische Wissenschaft, Definitionen und Diagnosen des «Jüdischen» im «Dritten Reich»", en *Zeitgeschichte*, vol. 34, nº 1 (enero de 2007), pp. 4-24; Rupnow, Dirk: "Racializing historiography: anti-Jewish scholarship in the Third Reich", en *Patterns of Prejudice*, vol. 42, nº 1 (febrero de 2008), pp. 27-59; Steinweis: *Studying the Jew*; Weinreich: *Hitler's professors: the part of scholarship in Germany's crimes against the Jewish people*.

¹⁹⁰ Steinweis: *Studying the Jew*. Sobre Gerhard Kittel véase también Ericksen: "Theologian in the Third Reich: the case of Gerhard Kittel"; Ericksen: *Theologians under Hitler: Gerhard Kittel, Paul Althaus, and Emanuel Hirsch*; Koonz: *La conciencia nazi*, pp. 79-88. Sobre el papel de los teólogos y orientistas nazis en el proceso de legitimación académica del antisemitismo véase también Casey: "Some anti-

orientalistas, profesores universitarios e investigadores, que cayeron en la órbita nazi y pusieron su saber al servicio de los intereses del Tercer Reich. En concreto publicaron una serie de obras que, utilizando un enfoque académico, venían a legitimar la imagen de los judíos que el Partido Nazi quería extender entre la población: la imagen de los judíos como amenaza. Para ello, ambos teólogos no dudaron en publicar estudios sobre el contenido del Talmud, especialmente sobre el trato que en él se daba a los no judíos. Ambos contribuyeron sobre todo a dar una pátina de academicismo y respetabilidad al antisemitismo nazi.

Gerhard Kittel, por su parte, se distanciaba de otros autores antisemitas que pretendían que los judíos de la Antigüedad y los judíos contemporáneos pertenecían a la misma raza y que, por lo tanto, mediante el estudio de las producciones culturales de los primeros —el Antiguo Testamento sobre todo—, se podía conocer cómo eran los segundos. Kittel, sin embargo, era deudor directo de la tradición antijudía anterior y consideraba que debía conciliar la política antijudía del Tercer Reich con una concepción cristiana del judaísmo, para ello, le resultaba necesario disociar a los judíos contemporáneos que estaban siendo objeto de persecución de los judíos antiguos, de los cuales la tradición cristiana esperaba su conversión al final de los tiempos. Introduciendo las ideas racistas en la tradicional diferenciación utilizada por la tradición antitalmúdica entre judíos anteriores a Cristo y judíos posteriores a Cristo, Kittel consideraba que los judíos de la Antigüedad y los judíos contemporáneos no eran exactamente la misma raza. De esta forma Kittel podía desvincular al Antiguo Testamento de los judíos contemporáneos y mantenerlo como un texto fundamental para el cristianismo. Los judíos contemporáneos eran un producto de la diáspora, de las mezclas raciales que se habían producido por la convivencia de los judíos con otros pueblos. Esos judíos de la diáspora adoptaron el Talmud, más que el Antiguo Testamento, como base de su sociedad, de modo que los judíos de la diáspora eran racial y religiosamente diferentes de los judíos de la Antigüedad. Sin embargo, una vez que los judíos fueron recluidos en guetos durante la Edad Media, mantuvieron desde entonces su particularismo racial, sin mezclarse con el resto de pueblos. Así, se habían mantenido extraños racialmente a los demás pueblos de Europa. Judíos y alemanes, por

Semitic assumptions in the «Theological Dictionary of the New Testament»; Heschel: *The Aryan Jesus. Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*, esp. pp. 166-200; Reinhard: "*Forschungen zur Judenfrage*: a notorious journal and some of its contributors".

lo tanto, eran racialmente diferentes, lo que se traducía en una diferente apariencia y un diferente comportamiento.

Según Kittel, «las diferencias religiosas entre judaísmo y cristianismo no eran solamente teológicas, también eran éticas. Mientras el cristianismo había heredado el fundamento ético del Antiguo Testamento, el judaísmo funcionaba de acuerdo al Talmud, que enseñaba corrupción, deshonestidad, materialismo, y antipatía hacia los no judíos. Esta última acusación difícilmente era nueva en los anales del antijudaísmo cristiano, pero Kittel fue innovador al anclar las diferencias teológicas y religiosas en los diferentes desarrollos raciales de los alemanes judíos y no judíos». Esta diferencia racial y religiosa entre judíos y alemanes, los convertía en pueblos incompatibles, incompatibilidad que se había empeorado por las «actitudes degeneradas de los judíos modernos, seculares y asimilados. En Alemania estos eran los judíos que promovían el materialismo, la corrupción financiera, el cosmopolitismo, el secularismo y el radicalismo político. La cuestión judía, sugería, era en gran parte un “problema de decadencia”». ¹⁹¹

Kittel distinguía cuatro posibles soluciones a la “cuestión judía”: el exterminio, el sionismo, la asimilación y el estatus como invitados. Las tres primeras las rechazaba: el exterminio lo rechazaba en base a criterios de índole práctica; el sionismo, entre otras razones, porque los judíos eran, según Kittel, incapaces de establecer y mantener un Estado propio; la asimilación la rechazaba porque no era realmente una solución, sino que era parte del problema. Era el «estatus como invitados» lo que Kittel preconizaba, llegando a proponer que a los judíos alemanes no se les llamara «ciudadanos alemanes de fe judía», sino «judíos que viven en Alemania». Este “estatuto” suponía la pérdida de la ciudadanía y su conversión en extranjeros con derechos limitados. Entre esos derechos reconocidos estaba el de poder seguir practicando su religión, cuanto más ortodoxamente mejor.

La situación de los judíos ortodoxos previa a la emancipación era la ideal: se distinguían claramente del resto de la sociedad y no se mezclaban con ella, evitando así influencias nefastas que contribuyeran a la decadencia del pueblo no judío. Además, los judíos debían ser apartados de ciertas profesiones importantes, sobre todo aquellas vinculadas a sectores que tuvieran poder para influir en la población no judía, como la

¹⁹¹ Steinweis: *Studying the Jew*, pp. 67-69.

política, la cultura o la educación. Kittel no quería que pudieran ser editores de periódicos, profesores de universidad, maestros, a no ser que lo hicieran dentro de los límites estrictos de la comunidad judía. En consonancia con todo eso, estaba en contra, por supuesto, de los matrimonios mixtos. En definitiva, «Kittel esperaba que los judíos, al vivir en el gueto legal y demográfico impuesto por su “estatus como invitados”, abandonarían sus modos decadentes y seculares y retornarían a su religión, costumbres y rituales tradicionales. Representarían entonces “la auténtica judería”, y su presencia en Alemania servirá como “símbolo del incansable errante” judío eterno, el signo del castigo divino». Esta posición, que vincula a Kittel con la tradicional postura cristiana ante los judíos, le llevaba también a aceptar la conversión de los judíos, pero esta conversión no convertía al judío en alemán, no cambiaba su adscripción racial. El bautismo, según Kittel, «no afectaba la judeidad del judío», de modo que la separación debía continuar incluso con respecto a los conversos, que deberían tener sus propias iglesias, y, aunque deberían ser aceptados como igualmente cristianos, no por ello dejaban de ser considerados extranjeros dentro de Alemania.¹⁹² Kittel, así, en la línea de Eckart, trata de conciliar la concepción racial de los judíos con la postura tradicional cristiana.¹⁹³

Los trabajos de Kittel para *Forschungen zur Judenfrage*, dice Steinweis, estaban escritos pensando en un público académico, y es en ellos donde el autor desplegaba toda su erudición para sostener sus teorías. En su artículo “El origen del judaísmo y el origen de la cuestión judía”¹⁹⁴, por ejemplo, Kittel sostenía que, desde que apareció sobre el mundo, el pueblo judío, su raza y religión, han supuesto un problema para el resto de pueblos. Kittel apoyaba su texto en obras alemanas, francesas, inglesas, griegas y hebreas, además se apoyaba en autoridades como Theodor Mommsen, Adolf Harnack e Ismar Elbogen, además de en el trabajo de Hans Günther y en el famoso comentario al Nuevo Testamento de Strack y Billerbeck. En este artículo Kittel trataba de probar su anteriormente mencionada tesis de que los judíos contemporáneos eran racialmente

¹⁹² Ibid., pp. 69-71. El análisis de Steinweis se basa en la obra de Kittel *Die Judenfrage*, Stuttgart, Kohlhammer, 1933.

¹⁹³ Un intento similar se da, por ejemplo en Ramiro de Maeztu, quien considera la persecución de los conversos por la Inquisición, no una cuestión religiosa, sino una cuestión racial: los judíos fueron perseguidos porque el judío no deja de ser judío aunque se convierta, «por eso nos obligaron a establecer la Inquisición». Véase Maeztu: *Defensa de la Hispanidad*, pp. 155-156.

¹⁹⁴ “Die Entstehung des Judentums und die Entstehung der Judenfrage”, en *Forschungen zur Judenfrage*, nº 1 (1936), pp. 43-63.

diferentes a los judíos del Antiguo Testamento, y que la religión judía tampoco era ya la misma que la del Antiguo Testamento. Eran los cristianos los verdaderos herederos del Antiguo Testamento, habiendo los judíos traicionado su espíritu y abandonado sus enseñanzas en favor del Talmud, el cual contenía las consabidas enseñanzas de dominio global y maltrato del resto de pueblos, que eran considerados contrarios a Dios, y acerca de los que se estipulaba que debían ser exterminados. Aquí también reproducía su idea de que los judíos de la diáspora se habían mezclado con el resto de pueblos, lo que hizo que se convirtieran en un pueblo racialmente diferente al judío de la Antigüedad, hasta que fueron recluidos en guetos y, a partir de entonces, se habían mantenido racialmente estables.¹⁹⁵

En su artículo “El tratamiento de los no judíos según el Talmud”, de 1943,¹⁹⁶ Kittel recogía y fundamentaba “científicamente” las tradicionales acusaciones contra el Talmud: los judíos, según Kittel, sentían un profundo odio hacia los no judíos, odio que estaba sancionado en el Talmud. Kittel llegaba a afirmar que el Talmud permitía a los judíos matar libremente a los no judíos, ya que la pena impuesta por algo así era, según la interpretación que Kittel hacía del Talmud, igual a la impuesta por matar a un animal.¹⁹⁷

En esta línea de usar pasajes del Talmud como prueba de la veracidad de los argumentos antisemitas, Karl Georg Kuhn trabajó más que Kittel. Kuhn fue el teólogo y estudioso de las lenguas semíticas que con más erudición trató de fundamentar las ideas antisemitas sobre el Talmud.¹⁹⁸ En la época, Kuhn era considerado uno de los mayores expertos en judaísmo. Por ello, siempre trató de diferenciar su trabajo de los más vulgares trabajos antitalmúdicos anteriores mediante la puesta en práctica de toda su erudición. En sus trabajos sobre el tema Kuhn no utilizaba para nada esas obras antitalmúdicas, sino que se basaba en su propio conocimiento de las fuentes talmúdicas y en trabajos académicos respetados. Incluso, como vimos, Kuhn criticaba textos antisemitas de poca calidad académica: los académicos, decía, debían ir a las fuentes. El mismo Kuhn se preciaba de hacer precisamente eso: ir a las fuentes y, a partir de ellas,

¹⁹⁵ Steinweis: *Studying the Jew*, pp. 72-74.

¹⁹⁶ “Die behandlung des nichtjuden nach dem Talmud”, en *Archiv für Judenfragen* (1943), pp. 7-17.

¹⁹⁷ Steinweis: *Studying the Jew*, p. 75.

¹⁹⁸ Sobre Kuhn véase *Ibid.*, pp. 76-91.

fundamentar sus argumentos, que, a pesar de todo, no hacían sino reeditar los que habían sostenido los trabajos antitalmúdicos anteriores.

Kuhn, en sus artículos en la revista *Forschungen zur Judenfrage*, lo que hacía era estudiar “la naturaleza de los judíos” no a partir de concepciones raciales, como había hecho Kittel, sino a partir de concepciones culturales e intelectuales. Kuhn, a diferencia de Kittel, no veía ruptura alguna entre el judaísmo de la Antigüedad y el judaísmo de la diáspora. El Talmud, en ese sentido, no era una evolución que traicionara lo anterior, sino producto de una evolución lógica dentro del judaísmo. La esencia del judaísmo, sostenía Kuhn, había sido, desde el comienzo, el vacío espiritual, el legalismo y el literalismo textual. Para Kuhn, el rabino Ezra había impuesto al judaísmo el dogma de que la Torá era la verdadera palabra de Dios, de tal forma que, concluía Kuhn, el «judaísmo se había fundado como una religión en la que la “palabra de Dios debía ser seguida con la más precisa exactitud”». ¹⁹⁹ La misión del judío era, por tanto, cumplir las 613 leyes de la Torá. «Para poder cumplir sus mandamientos, “todas y cada una de las frases, todas y cada una de las palabras” de la Torá debían ser estudiadas y entendidas. Como la Torá era la literal palabra de Dios, los judíos no podían pensar que pudiera contener contradicciones, y asumían por el contrario que el imperfecto intelecto humano todavía no había deducido lo que Dios quería decir». ²⁰⁰ Así, Kuhn reducía el judaísmo a su aspecto legalista, ignorando aspectos espirituales, proféticos o místicos.

Kuhn diferenciaba a los judíos de la Antigüedad, residentes en Israel, de los judíos de la diáspora, pero no en base a criterios raciales como hacía Kittel, sino en base a criterios morales, culturales y sociales. Cuando los judíos tomaron el camino del exilio empezaron a ser un problema real para los demás pueblos, que los odiaban por su tendencia a aislarse del resto de la sociedad —lo que, por otro lado, resulta contradictorio con la aseveración de Kuhn de que uno de los principales problemas era la asimilación—, su riqueza y su rechazo a abandonar su religión.

En cuanto al trato que reservaba el Talmud a los no judíos, Kuhn dedicó todo un artículo a estudiarlo: “El origen y la esencia de la actitud talmúdica hacia los no judíos”. ²⁰¹ Según afirmaba Kuhn en este texto, como los judíos se creían el pueblo

¹⁹⁹ Ibid., p. 81.

²⁰⁰ Ibid.

²⁰¹ “Ursprung und Wesen der talmudischen Einstellung zum Nichtjuden”, en *Forschungen zur Judenfrage*, nº 3 (1938), pp. 199-234.

elegido de Dios, desarrollaron un progresivo desdén hacia el resto de pueblos. Esto se reflejó en leyes que trataban de evitar la mezcla con otros pueblos, sobre todo aquellas que prohibían la exogamia. El desdén se tradujo en odio por el trato que históricamente los judíos recibieron de otros pueblos. Este sentimiento, según Kuhn formaba la base del Talmud. En él, según Kuhn, se hacía creer a los judíos que siempre serían un pueblo odiado por el resto, y se les conminaba a actuar en consecuencia: desaconsejando la amistad y las relaciones con los no judíos. El Talmud, además, prescribía penas diferentes a aquellos que habían cometido un delito según lo hubieran cometido contra un judío o contra un no judío; absolvía de cualquier pena a los judíos que hubieran matado a un no judío, etc. El Talmud, advertía Kuhn, influía no sólo en el comportamiento de los judíos ortodoxos, sino de todos los judíos, pues se había insertado con fuerza en el «carácter de todos los judíos».²⁰²

Por otra parte, en *La cuestión judía como un problema histórico mundial*,²⁰³ un panfleto de 51 páginas, Kuhn sostenía que era mediante la disciplina de los “estudios semíticos” como se podía conocer la «esencia del judaísmo», pues mediante ella se tenía acceso a textos como la Torá, el Talmud y la Cábala en sus lenguas originales.²⁰⁴ Era este el argumento orientalista por excelencia: ¿para qué estudiar a los judíos reales, de carne y hueso, cuando podemos saber cómo son a través del estudio de sus textos más antiguos, en donde su esencia se manifiesta en toda su plenitud? Del estudio de esos textos se concluía que los judíos, allí donde han vivido, siempre han supuesto un problema para el resto de pueblos con los que convivían. El problema, por lo tanto, no podía estar en el resto de pueblos, sino en la «esencia del judaísmo», su voluntad esencial de lucha contra el resto de pueblos. Según Steinweis, en este texto Kuhn se movía de su tradicional perspectiva religiosa y cultural hacia una perspectiva racista, y utilizaba los trabajos del antropólogo nazi Eugen Fischer (1874-1967) para sostener algunas de sus afirmaciones.²⁰⁵

Después de la Guerra Mundial, Kuhn volvió a ejercer como profesor, después de someter su caso a un proceso de “desnazificación”. Ninguna de las comisiones

²⁰² Steinweis: *Studying the Jew*, pp. 84-85. Véase que aquí Kuhn se sitúa más cerca de la tradicional posición antitalmúdica y sostiene que es la religión, en este caso el Talmud, lo que da forma al carácter del pueblo. Esto lo aleja de la contradictoria postura que, como vimos, sostenía Eckart.

²⁰³ *Die Judenfrage als weltgeschichtliches Problem*, Hamburgo, Hanseatische Verlagsanstalt, 1939.

²⁰⁴ Steinweis: *Studying the Jew*, pp. 85-86.

²⁰⁵ Ibid.

encargadas de su caso consideró que el trabajo de Kuhn pudiera ser considerado antisemita. El antisemitismo, para los que evaluaron el papel de Kuhn durante el Tercer Reich era lo que publicaba *Der Stürmer*, no lo que hacían académicos como Kuhn, cuyos trabajos sobre el judaísmo habían ayudado, en todo caso, a desacreditar mitos antisemitas como el de que el Talmud animaba a los judíos a violar a las chicas no judías. Así, «en comparación al vulgar antisemitismo que era tan común en el Tercer Reich, los trabajos de Kuhn parecían moderados y razonables (...)», o podían ser considerados como trabajos situados en los límites del tradicional antijudaísmo cristiano.²⁰⁶

Efectivamente, en paralelo a los trabajos de estos académicos se desarrolló lo que los evaluadores del caso Kuhn sí hubieran considerado propaganda propiamente antisemita. Publicaciones como *Der Stürmer*, sobre todo, o las obras publicadas a la sombra de éste, son las que encarnan el estereotipo de la propaganda antisemita nazi. Estas publicaciones tenían un tono tan sensacionalista, tan visceral y obscenamente antisemita, que en muchos casos cuando se habla del antisemitismo nazi se tiene en mente sobre todo este tipo de publicaciones, o documentales como *El judío eterno*. También en estas publicaciones, faltaba más, los textos de la tradición religiosa judía fueron utilizados, especialmente el Antiguo Testamento y el Talmud.

Encontramos citas de esos textos en varios artículos vinculados al *Stürmer* y su editorial.²⁰⁷ Nos detendremos sólo en uno de ellos para evitar ser repetitivos, puesto que

²⁰⁶ Ibid., p. 89.

²⁰⁷ Véase Hiemer, Ernst: "What is the Talmud?" en Bytwerk, Randall (ed.): *German Propaganda Archive*, 1983, <http://www.calvin.edu/academic/cas/gpa/story5.htm> [Hiemer, Ernst: *Der Giftpilz*, Nuremberg, Stürmerverlag, 1938]; Hiemer, Ernst: "The *Stürmer* and its readers: friend and foe at home and abroad. How the Jew hates the *Stürmer* ", en Bytwerk, Randall (ed.): *German Propaganda Archive*, 2003, <http://www.calvin.edu/academic/cas/gpa/ds14.htm> [Hiemer, Ernst: "Der Stürmer und seine Leser. Freund und Feind im In- und Ausland / Wie der Jude den Stürmer haßt," *Der Stürmer*, n° 17 (1935), p. 9]; Holz, Karl: "The Jew and Healing", en Bytwerk, Randall (ed.): *German Propaganda Archive*, 2008, <http://www.calvin.edu/academic/cas/gpa/dvg34-23.htm> [Holz, Karl: "Jude und Heilkunde", *Deutsche Volksgesundheit aus Blut und Boden!*, 2, n° 23, 1 de diciembre de 1934, pp. 1-2.]; Ley, Robert: "Roosevelt Betrays America!" en Bytwerk, Randall (ed.): *German Propaganda Archive*, 1998, <http://www.calvin.edu/academic/cas/gpa/ley1.htm> [Ley, Robert: *Roosevelt verrät Amerika!*, Berlin, Verlag der Deutschen Arbeitsfront, 1942.]; Ley, Robert: "The pestilential miasma of the world", en Bytwerk, Randall (ed.): *German Propaganda Archive*, 2004, <http://www.calvin.edu/academic/cas/gpa/pesthauch.htm> [Ley, Robert: *Pesthauch der Welt*, Dresden: Franz Müller Verlag, 1944]; Otto, Hans-Georg: "The Jew as World Parasite", en Bytwerk, Randall (ed.): *German Propaganda Archive*, 2008, <http://www.calvin.edu/academic/cas/gpa/weltparasit.htm> [Otto, G. G.: *Der Jude als Weltparasit*, Múnich, Eher Verlag, 1943.]; Streicher, Julius: "What is americanism?" en Bytwerk, Randall (ed.): *German Propaganda Archive*, 1998, <http://www.calvin.edu/academic/cas/gpa/ds1.htm> [*Der Stürmer*, 23 (1944)]; Streicher, Julius: "Secret plans against Germany revealed", en Bytwerk, Randall (ed.): *German Propaganda Archive*, 1999, <http://www.calvin.edu/academic/cas/gpa/ds6.htm> [Streicher, Julius: "Die

en todos ellos el objetivo y la estrategia argumental son más o menos los mismos: se realiza una acusación contra los judíos y seguidamente se trata de apoyar tal acusación sobre textos talmúdicos, rabínicos o veterotestamentarios. El texto que reproducimos es “Odio sagrado”, un artículo de Ernst Hiemer publicado en *Der Stürmer* en 1943:

Uno se ve abrumado por el horror cuando lee la historia de los judíos, por ejemplo en una versión del Antiguo Testamento que no esté abreviada ni falsificada. Uno siente horror ante la singular depravación de los judíos, ante los crímenes que cometieron, ante el odio diabólico que han tenido desde el principio hacia todos aquellos que no quieren someterse al yugo del Pan-judaísmo. Este horror se convierte en terror cuando uno lee los escritos rabínicos y lee tales explosiones de rabia judía como las que se encuentran en el Talmud Schulchan-Aruch. Allí se escribe:

Desde el Monte Sinaí:

¿Qué significa Sinaí? El Sinaí es la montaña donde Moisés recibió las leyes judías de manos del dios Yahvé. Desde esta montaña, el odio de los judíos hacia todos los demás pueblos del mundo se ha extendido. (Schabbath, 89a).

Todo judío tiene la obligación de hacer por que las iglesias cristianas sean quemadas y destruidas totalmente. Los creyentes deben ser insultados y los clérigos asesinados. (Schulchan Aruch, Jore dea, 146, 14).

El gentil es excremento humano. Es sucio. (Orach Chajim, 55, 20).

Esto es lo que los libros “sagrados” de los judíos dicen. Todo judío, independientemente de si vive en Alemania o en América, ya hable ruso o español, ya viva en el gueto o en Wall Street, piensa y siente como el Talmud le ordena. El término “odio del Antiguo Testamento” expresa la profunda antipatía que los judíos sienten hacia los gentiles. A pesar de su inferioridad, la judería ha sido capaz de sobrevivir durante milenios debido a su odio satánico hacia los gentiles.

El odio judío hoy es tan fuerte como lo ha sido siempre. Aquél que no se somete es su enemigo. El judío odia a su enemigo con todo su corazón y con toda la fuerza de su alma satánica. Uno sólo necesita recordar la rabia inmisericorde que los judíos siempre han mostrado hacia aquellos que han intentado despertar a las naciones gentiles para que combatan contra su mortal enemigo revelando al judío como el Diablo con forma humana. Siguiendo el antiguo método, estos hombres son derrotados poco a poco hasta que finalmente son destruidos. Los judíos sistemáticamente destruyeron su honor y habilidosamente les robaron todas sus posesiones hasta que murieron por “muerte natural”. Debemos dejar para los futuros historiadores la tarea de explicar cómo tantos de los “ataques al corazón”, “suicidios” y otras causas de

Geheimpläne gegen Deutschland enthüllt," *Der Stürmer*, nº34 (1933)]; Streicher, Julius: "The horror in the east", en Bytwerk, Randall (ed.): *German Propaganda Archive*, 2000, <http://www.calvin.edu/academic/cas/gpa/ds8.htm> [Streicher, Julius: "Das Grauen im Osten," *Der Stürmer*, nº 8 (1945)]; Streicher, Julius: "Bolshevism and Synagogue", en Bytwerk, Randall (ed.): *German Propaganda Archive*, 2001, <http://www.calvin.edu/academic/cas/gpa/ds10.htm> [Streicher, Julius: "Bolschewismus und Synogoge," *Der Stürmer*, nº 36 (1941).]; Streicher, Julius: "The battle with the Devil: pan-Jewry reveals its destructive plan", en Bytwerk, Randall (ed.): *German Propaganda Archive*, 2004, <http://www.calvin.edu/academic/cas/gpa/ds15.htm> [Streicher, Julius: "Der Kampf gegen den Teufel: Alljuda offenbart seinen Vernichtungsplan," *Der Stürmer*, nº 37 (1941), pp. 1-2].

muerte parecidas sufridas por los oponentes de los judíos fueron en realidad producto del odio eterno de los judíos. Se revelarán cosas que hoy ni siquiera sospechamos.

El odio profundo y desatado es una característica esencial de la judería. Sus raíces se encuentran en la sangre del diablo de los judíos y apenas puede ser entendido por los demás pueblos de la Tierra.

Aún así, es nuestro deber aprender de la historia. Los gentiles, sobre todo los alemanes, fueron siempre demasiado “decentes” y “objetivos” como para responder al odio judío de la misma manera o al menos de manera similar. Como pueblo de “poetas y pensadores”, hemos pensado que era indigno responder con los mismos métodos. Ni siquiera éramos capaces de mostrar claramente al público la suciedad y la depravación de nuestro enemigo. Éramos tan “sensibles” que evitamos luchar contra la criatura judía.

¡Ahora ahí está la guerra! Las fuerzas judías nos han obligado a entrar en una lucha a vida o muerte. La guerra nos ha forzado a dejar mucho de lo que antes pensábamos que era necesario. Nos ha forzado también a dejar la “buena educación” que es en realidad una debilidad. (...) Nosotros como pueblo sobreviviremos a esta guerra sólo si eliminamos la debilidad y la “buena educación” y respondemos a los judíos con un odio similar. Debemos tener en mente siempre lo que el judío quiere y lo que planea hacer con nosotros. Si no nos oponemos a los judíos con toda la energía de nuestro pueblo, estamos perdidos. Pero si podemos usar toda la fuerza de nuestra alma que ha sido liberada por la revolución nacionalsocialista, no necesitamos temer al futuro. El diabólico odio de los judíos sumergió al mundo en la guerra, la necesidad y la miseria. Sólo nuestro odio sagrado nos traerá la victoria y salvará a la humanidad.²⁰⁸

En este texto se resume casi todo lo que hasta aquí hemos dicho. En él encontramos una acusación que es, en realidad, la principal de todas: que los judíos odian a los demás pueblos, que quieren dominarlos, someterlos. Y esta acusación general está apoyada en una serie de citas del Talmud y unos tratados rabínicos. Esos textos sirven como prueba de que la acusación que se lanza contra los judíos tiene su fundamento en los textos sagrados del judaísmo, puesto que «todo judío, independientemente de si vive en Alemania o en América, ya hable ruso o español, ya viva en el gueto o en Wall Street, piensa y siente como el Talmud le ordena». Además, encontramos una apelación a que la perspectiva adoptada por el pueblo alemán con respecto a los judíos cambie, que abandone la “buena educación” —que deje de ser “políticamente correcto”— y desate su propio odio hacia aquellos que le odian a muerte. Su supervivencia está en juego: o se defiende o muere. En definitiva, se trata de legitimar la imagen del judaísmo como amenaza a partir de la utilización de sus textos

²⁰⁸ Hiemer, Ernst: "The holy hate", en Bytwerk, Randall (ed.): *German Propaganda Archive*, 1998, <http://www.calvin.edu/academic/cas/gpa/ds3.htm> [Hiemer, Ernst: "Der heilige Haß," *Der Stürmer*, nº 18 (1943)]. Agradezco a Randall Bytwerk haberme permitido traducir y reproducir este texto.

sagrados como prueba de que, efectivamente, la amenaza es real, y ello con el objetivo de desatar una reacción de “legítima defensa” contra la amenaza.

También encontramos este tipo de textos en la propaganda que el Tercer Reich destinaba al extranjero. A España, por ejemplo, se destinaba la publicación *La Eterna Cuestión Judía*, publicada durante la Guerra Civil en Salamanca, por el Departamento de Prensa de la Embajada de Alemania. Uno de los artículos recopilados en esa publicación es “La doctrina del Talmud”. Este texto no necesita hacer ninguna acusación, ni necesita insertar los textos talmúdicos que cita en un argumento tendente a legitimar el rechazo hacia los judíos. En el contexto de tal publicación y dada la naturaleza de los textos citados, al parecer no hace falta. De tal forma que el texto, aparte de realizar una pequeña reflexión previa sobre lo variado, lo heterogéneo y difícil de leer y entender que es el Talmud, se limita casi exclusivamente a citar fragmentos del mismo. Sin embargo, también introduce la idea de que el Talmud es un texto perfecto para entender lo que pasa en el presente. Según esto, su lectura puede ayudarnos a entender «los hechos más recientes»:

Pero [el lector] no puede por menos de afirmar la sorprendente actualidad de esta obra secular y remota, que por una parte parece salir de los rincones empolvados del tiempo, que se ha acumulado en las Sinagogas, y que por otra parte se le ofrece como un manual y una clave perfecta, que es posible manejar en cualquier intento de interpretación de los hechos más recientes, en los que existe una inspiración del mundo judío.

La misma duplicidad en la línea moral de la conducta, las mismas sinuosidades del espíritu, el mismo sentido pragmático y utilitario. Un pensamiento de exclusividad religiosa y racial. Una sensibilidad de contumaz intolerancia. La argucia y la dialéctica más exacerbada. Sentimientos contenidos de ambición de universalidad. Extrañas doctrinas de egoísmo y en el fondo de todo, un latido profundo de malestar y de vagos resentimientos sin objeto concreto y determinado.²⁰⁹

Y, después de esto, toda una retahíla de fragmentos sacados supuestamente del Talmud. El autor, como decimos, no necesita ni siquiera hacer ningún comentario a los textos. Seguramente porque piensa que hablan por sí mismos:

«¿Has visto alguna vez —decía Rabbi Simeón ben Eleazar en nombre de Rabbi Meïr— que lleve cargas el león, que mueva trigo la gacela, que el zorro trafique en el mercado, que el lobo venda ollas? Todos se alimentan sin trabajos. ¿Y para qué fueron creados? Para servirme. ¿Y para qué he sido creado yo[?] Para servir a mi Criador [sic]. Si los que han sido creados para mi

²⁰⁹ “La doctrina del Talmud”, en *La Eterna Cuestión Judía* (primera parte), diciembre de 1938.

servicio viven sin cuidados, ¿con cuánta más razón debo yo, que he sido creado para servir al Criador [sic], vivir sin trabajar?» (J. Kidduschin 40b).

R. Tarfon: «Si los libros de los cristianos llegasen a mis manos, los quemaría. Si me persiguiera un hombre para matarme, o pusiera cerca de mí un reptil para que me mordiera, preferiría entrar en un templo pagano que en casa de estos hombres».

El César dijo a Rabbi Tanchum: «Ven, seremos todos un solo pueblo». «Está bien —contestó éste—. Nosotros los circuncisos no podemos igualarnos a vosotros, circuncidaos todos y entonces llegaremos a ser iguales». (Sanedrín F. 39a).

Rabbi Jehuda ha dicho: «Los bienes de los paganos son bienes mostrencos; todo el que tome posesión de ellos adquiere el título de su propiedad».

Rabbi Meïr dice: «Los hombres deben recitar diariamente estas tres oraciones, es a saber: Bendito sea el Señor, que no me ha hecho cristiano, que no me ha hecho mujer, que no me ha hecho ignorante». (Menachoth F. 43b y 44a).

«Tres bienes han sido otorgados a Israel, todos los pueblos del mundo los envidian, pero no llegarán a conseguirlos nunca: la Thora, la Tierra de Israel y el mundo del porvenir» (Mechilta 79b).

«El judío no debe formar asociación ninguna con el cristiano» (Bechoroth F. 26).²¹⁰

Y sigue:

«Si la cosa extraviada se encuentra en un lugar frecuentado por judíos, el objeto perdido debe pregonarse públicamente; pero si la cosa se encuentra en un lugar en donde comúnmente se reúnen personas que no son judías, no es necesario pregonar públicamente el objeto que ha sido encontrado». (Choschen hamischpat 259,3).

«Si dice un enfermo, incluso un prosélito, que tiene en su poder una suma de dinero perteneciente a su hijo o a una persona que no es judía y manifiesta que sea entregada esta suma después de su muerte a su dueño, debe hacerse la entrega con arreglo a los deseos del muerto. Pero si dice que después de su muerte hay que entregar un legado a una persona no judía de alguna notoriedad, no es necesario atender a este deseo, pues es lo mismo que si hubiera dicho que había que aplicar su patrimonio a la realización de un pecado». (Choschen hamischpat 256,3).

(..)

«Está permitido robar directamente a una persona que no sea judía, engañarlo en las cuentas, etcétera, etc., sólo a condición de que no se entere, para que no sea profanado el nombre de Dios». (Choschen hamischpat 3[8]3).

(...)

«Está prohibido llevar a cabo esponsales, a base de bienes que hayan sido robados; pero si es una persona no judía la que ha sido robada, entonces los bienes en cuestión pueden servir de base para un contrato de esponsalicio» (Eben haezar 71,11).

(...)

«Está dicho en Aboda sara II, 1 que el judío no debe llevar sus ganados a los establos de los paganos pues es sabido que el ganado atrae su salcivia [i.e. lascivia]. Los no judíos prefieren el ganado de los judíos a sus propias mujeres».

²¹⁰ Ibid.

(...)
 «No se puede prestar auxilio a una mujer no judía que dé a luz en sábado»
 (Orach-Chajim 330).
 «El judío no debe decir nunca que es judío, pero sí puede usar un lenguaje equívoco». (Jore Dea 139-158).
 «¿Qué es una prostituta? Todas las hijas no judías, o la hija de un judío que ha tenido ayuntamiento con alguien con el que no se puede casar» (Eben haezar 6,8).
 «La cohabitación con una niña menor de tres años no es punible» (Eben haezar 20,1).²¹¹

En el antisemitismo nazi, como en el antisemitismo anterior, la representación del judaísmo como amenaza descansa en buena medida en la utilización torticera de las Escrituras judías. Éstas proporcionaban, por un lado, las fuentes a partir de las cuales legitimar esa imagen, y, por otro, ayudaban a darle más fuerza, puesto que era la prueba de la supuesta maldad judía que más fácilmente podía ser comprobada por el público: sólo había que recurrir a los textos. Era más fácil, desde luego, que intentar sustentar la imagen amenazante del judaísmo a partir de las características físicas que supuestamente tenían los judíos. Tales características físicas podían esgrimirse —a partir de un método pseudocientífico— para determinar la supuesta radical diferencia entre ario y judío. Pero de esa diferencia no podía deducirse directamente la maldad judía. La imagen amenazante del judaísmo debía construirse a partir de otras fuentes. Y ahí es donde entraban los textos sagrados.

Esa imagen se construyó en buena medida a partir de los principales textos de la tradición religiosa judía. Su uso como “prueba del mal” contribuyó a legitimar la imagen del judaísmo como amenaza, y ello contribuyó a extender la idea de que, efectivamente, el pueblo alemán se encontraba en peligro, que, por lo tanto, debía defenderse, y que al hacerlo no estaba sino luchando por su existencia: era una guerra justa. Es esta idea la que, entre otros factores, llevó al Holocausto. La importancia que tuvo la utilización de los textos sagrados de la tradición judía —especialmente el Talmud— en esta construcción de la imagen del judaísmo como amenaza difícilmente puede ser desdeñada. Y la influencia que la legitimación académica y mediática de esa

²¹¹ Ibid. Parece que el autor incluye una serie de fragmentos sin saber que no son del Talmud, sino de otros tratados rabínicos: el Orach-Chajim (primera parte del Shulhan Arukh, un tratado de Joseph Karo, rabino del siglo XV), el Iore Dea (también de Joseph Karo); el Eben haezar (Even ha’ezer o Eben ha-‘Ezer, una sección del *Halakha* del rabino Jacob ben Asher), el Choschen Hamischpat, etc. No he podido comprobar si las citas están ajustadas o no a los textos originales, aunque, como sabemos, la práctica de la manipulación, la falsificación o la pura invención es algo común dentro de esta literatura propagandística.

imagen tuvo en el desarrollo del proceso de estigmatización, exclusión y exterminio de los judíos de Europa no debe ser olvidada.

Capítulo 7.

La literatura anticoránica contemporánea en la estela del 11-S

Como ya comentamos en su momento, a día de hoy, la historia de la islamofobia está por escribir. Por ello, nos encontramos con un problema más grave que la simple escasez de trabajos previos, como sucedía en el caso del estudio de la literatura antitalmúdica contemporánea. En el anterior capítulo pudimos hacer ese pequeño esbozo de lo que podría ser una historia de la literatura antitalmúdica contemporánea porque partíamos de un buen número de trabajos sobre la historia del antisemitismo que nos ayudaron a identificar autores y textos a partir de los que trabajar. Sin embargo, no disponemos de nada parecido en el caso de la islamofobia.

Como sabemos, la inmensa mayoría —por no decir todos— los trabajos dedicados a estudiar la imagen contemporánea del islam se han dedicado al estudio del orientalismo como disciplina académica —y la evolución de éste hacia lo que se han dado en llamar *Middle East Studies* o estudios árabes e islámicos, tal y como hoy los conocemos— o como visión esencialista del “Oriente” islámico —y, como tal, ya no simplemente presente en la disciplina académica, sino también en el discurso de las autoridades coloniales, en los medios de comunicación, en la literatura de ficción, etc.—. Pero, como hemos visto, el orientalismo no es lo mismo que la islamofobia, aunque exista una relación entre ambos y aunque puedan existir orientalistas islamófobos. El orientalismo puede manejar una imagen denigrante del Otro, puede considerar que el islam es causa de retraso, de despotismo, de indolencia, y esta imagen puede llegar a ser utilizada para legitimar la tutela occidental sobre los pueblos identificados con el islam. Por ejemplo, en 1843 Alexis de Tocqueville escribía al conde de Gobineau diciendo:

J'ai beaucoup étudié le Koran à cause surtout de notre position vis-a-vis des populations musulmanes en Algérie et dans tout l'Orient. Je vous avoue que je suis sorti de cette étude avec la conviction qu'il y avait eu dans le monde, à tout prendre, peu de religions aussi funestes aux hommes que celle de Mahomet. Elle est, à mon sens, la principale cause de la décadence aujourd'hui si visible du monde musulman, et quoique moins absurde que le polythéisme antique, ses tendances sociales et politiques étant, à mon avis, infiniment plus à redouter, je la regarde relativement au paganisme lui-même comme une décadence plutôt que comme un progrès.¹

Sin embargo, considerar que el Corán tiene efectos tan funestos no equivale a considerarlo la causa que convierte al islam y los musulmanes en una amenaza, que es precisamente lo que identifica a la islamofobia.

Así pues, el objetivo de las siguientes páginas no puede ser trazar la historia del tratamiento del Corán y los demás textos de la tradición islámica en el orientalismo. En todo caso, el objetivo sería identificar un discurso que represente al islam y los musulmanes como amenaza y ver qué lugar ocupan los textos de esa tradición en la construcción y legitimación de esa imagen. Pero, como decimos, ni siquiera disponemos de una historia previa de la islamofobia que nos permita identificar una serie de textos y autores. Podemos, simplemente, hacer un pequeñísimo esbozo del esquema que podría seguir esa historia.

Sabemos que la literatura anticoránica nace a la misma vez que la literatura antitalmúdica —hacia el siglo XII— y que, muy posiblemente, evoluciona de la mano de ésta hasta el siglo XVIII. Durante todo ese periodo esa literatura sufrirá escasos cambios. El periodo formativo sería el medieval y, tras ese periodo, los autores se dedicarían, a grandes rasgos, a repetir lo ya dicho por los autores medievales. Esto hasta el siglo XVIII. De hecho, a principios del siglo XVIII encontramos todavía textos como la *Impugnación contra el Talmud de los judíos, al Corán de Mahoma, y contra los hereges*, de Félix de Alamín, que siguen estando totalmente apegados al modelo de las polémicas anticoránicas y antitalmúdicas medievales.² A partir del XVIII tenemos sólo

¹ Tocqueville, Alexis de: "Correspondance entre Aléxis de Tocqueville et Arthur de Gobineau. Premier partie, 1843-1851", en *Revue des Deux Mondes*, vol. 39, nº 5 (mayo de 1905), pp. 591-618. Todo lo dicho, con todas las reservas debidas, ya que, como hemos visto, orientalistas como Ernest Renan consideraban que la destrucción del islam era una condición necesaria para la expansión de la civilización europea, lo que implica que la existencia del islam constituía una amenaza para esa expansión. Véase más arriba, p. 236.

² Alamín, Félix de: *Impugnacion contra el Talmud de los judios, al Coran de Mahoma, y contra los hereges, y segunda parte de la religion Christiana, apostolica, Catholica y romana : diuidese en cinco tratados...* Madrid, Imprenta de Lorenço Francisco Mojados, 1727.

noticias dispersas. Sabemos que, desde finales del XVII, pero sobre todo con la Ilustración, el Corán y las diferentes biografías de Mahoma que circulan por Europa comienzan a ser utilizados para acceder a un conocimiento científico del islam. Sabemos que una imagen negativa del mismo se sigue manteniendo, solo que a partir de ahora esa imagen se seculariza. Sabemos también que los Ilustrados rechazan algunos de los estereotipos clásicos dentro de la polémica antiislámica medieval, lo que llevó a Maxime Rodinson a afirmar que «el siglo XVIII contempla verdaderamente al Oriente musulmán con ojos fraternales y comprensivos.»³

Para el siglo XIX sabemos, gracias a Norman Daniel, que determinados autores, sobre todo pastores evangélicos embarcados en empresas misionales, reeditan polémicas teológicas que recuerdan a las viejas polémicas medievales. Es el caso de Thomas Valpy French (1825-1891), obispo de Lahore, en la India británica. Es el caso también de la polémica que protagonizaron Henry Martyn (1781-1812) y dos clérigos shiíes en Shiraz en 1811, dedicada a la discusión de si el Corán era o no un milagro, o si la aparición de Mahoma había sido profetizada en la Biblia. Otra controversia de este tipo la protagonizaron en Agra, en 1854, el misionero alemán Kar Pfander y Sheij Rahmatullah al-Kairanawi.⁴

Encontramos también a finales del XIX, en una publicación como *El Avisador de Badajoz*, a la que ya nos hemos referido, en la misma colección de artículos en donde encontrábamos esos dedicados a “La perfidia judaica” y a “Las doctrinas sociales de los judíos”, otros dedicados a “La tolerancia de los árabes”, “La cultura de los árabes” y “Mahoma y el Corán”.⁵ En este último especialmente se reproduce con toda claridad el estilo de las viejas polémicas teológicas antiislámicas. En él, aunque se presta cierta atención al clásico tema de la violencia durante la vida de Mahoma, y obviamente también se cuida mucho de establecer que era un impostor, la atención se dirige especialmente a su vida sexual y marital, un tema especialmente caro a los autores eclesiásticos:

³ Rodinson: *La fascination de l'Islam*, p. 74.

⁴ Daniel: *Islam, Europe and Empire*, pp. 255-257; Hourani: *Islam in European thought*, pp. 16-18.

⁵ "Un libro de texto. XXIII. Mahoma y el Corán", en *El Avisador de Badajoz*, 12 de junio de 1884; "Un libro de texto. XXIV. La cultura de los árabes", en *El Avisador de Badajoz*, 19 de junio de 1884; "Un libro de texto. XXVII. La tolerancia de los árabes", en *El Avisador de Badajoz*, 10 de julio de 1884.

(...), porque el falso profeta fue tan impúdico y desvergonzado que no tiene ejemplo en la historia. Muchos hombres hubo y habrá hasta el fin de los tiempos, que se dejen arrastrar de los excesos carnales hasta un grado increíble; mas, que pretendan ó hayan pretendido santificar sus obscenidades con la autorización divina, solo es dado á fanáticos como Mahoma y algunos herejes. Ciertamente que limitó la poligamia al número de cuatro, pero esa ley no rezaba con él, puesque [sic] estaba autorizado para tomar cuantas mujeres se le antojaran, solteras ó casadas, parientas ó sin parentesco: en lo cual tuvo por imitadores á todos los que le sucedieron en la jefatura. (...).

En una de las supuestas revelaciones se le dice: «Te hemos concedido *cualquiera mujer fiel*, con tal que el profeta quiera casarse con ella. Este es un privilegio concedido á ti con excepción de los otros fieles.»* En la misma se le autoriza para apoderarse de las mujeres casadas diciéndole: «No es Mahoma padre de ninguno de vuestros varones, de suerte que no pueda casarse con la mujer de ellos.» Aquí la razón que se alega para autorizar la liviandad del profeta es de aquellas que dicen *de pié de banco*. «O profeta, continúa la misma Sura, también te hacemos lícitas las esclavas que poseyó tu diestra, porque Dios te las ha concedido, y *las hijas de tu padre y las hijas de tu tío...* Este es un privilegio que se te ha concedido con exclusión de los otros fieles.»⁶

Sin embargo, encontramos una diferencia interesante en este texto con respecto a los textos paralelos dedicados por el mismo autor al judaísmo. Si en los artículos dedicados a los judíos el autor de *El Avisador* podía usar como única fuente a un autor de mediados del XIX como Gougenot des Mousseaux, para este último artículo no tiene más remedio que basarse en una obra del siglo XVII de Ludovico Marracci (1612-1700), *Refutatio Alcorani* (1698).⁷ Esto da cuenta de que, efectivamente, si las polémicas antiislámicas y antijudías fueron de la mano hasta el XVIII, conforme Europa va imponiéndose económica y militarmente al resto del mundo, ambas polémicas se separan. La polémica antiislámica permanece como en un letargo mientras la antijudía resurge gracias al antisemitismo. El autor de *El Avisador*, pues, mientras encuentra autores contemporáneos para apoyar sus argumentos antijudíos, tiene que irse al siglo XVII para encontrar argumentos antiislámicos. ¿Pero realmente el autor de *El Avisador* no podía haber utilizado textos más recientes? No lo sabemos.

* Sura 33. (nota del original). El texto parece referirse al versículo 33, 50.

⁶ "Un libro de texto. XXIII. Mahoma y el Corán". Cursivas en el original.

⁷ Marraci, Ludovicus: *Refutatio Alcorani: in qua ad Mahumetanicae superstitionis radicem escurrís apponitur & Mahumetus ipse claudio suo jugulatur...*, Padua, Ex Typographia Seminarii, 1698. Es bastante probable que, efectivamente, el autor de estos artículos consultara directamente la obra de Marracci, ya que un ejemplar de la misma se conserva en el Seminario Metropolitano San Atón de Badajoz.

Ya vimos que en el XIX existen ciertas obras que podrían considerarse islamóforas.⁸ Y también vimos que a principios del siglo XX empieza a usarse el término islamofobia, pero no está claro qué tipo de discurso designa ni quién lo maneja. Vimos en su momento que Augustin Bernard llamaba islamóforo a Louis Bertrand y que Dinet y ben Ibrahim hacían lo propio con Samuel Zwemer. Estas serían quizás algunas pistas a partir de las cuales se podría empezar a reconstruir esa historia contemporánea de la islamofobia. Pero, por el momento, tenemos un vacío.

En este sentido, resulta significativo para constatar la existencia de ese vacío el que, ni en *Orientalismo* ni en *Cubriendo el islam*, Edward Said hable de islamofobia, ni tampoco preste especial atención a los textos contruidos sobre la base de las acusaciones al Corán. Y lo mismo puede decirse de publicaciones posteriores.⁹ En cierto sentido, como decíamos en la primera parte, tiene lógica que la imagen fóbica del islam no ocupe un lugar destacado en estas obras dedicadas al periodo comprendido entre el siglo XIX y el siglo XX, ni que se haya llevado a cabo un estudio en exclusiva de este tipo de visión —esa historia contemporánea de la islamofobia—, y que, como consecuencia, tampoco se haya prestado atención al papel que la caracterización del Corán ocupa dentro de ella. Tiene toda la lógica porque, en un momento de expansión colonial, en el que todo lo islámico parece en decadencia y sometido al poder europeo, el islam normalmente no se percibe como una amenaza. Esto no impide que, en momentos puntuales esa imagen de la amenaza del islam pueda resurgir —como pasa con el miedo al panislamismo o a los movimientos *mahdíes* anticoloniales—. ¹⁰

Es por lo tanto natural que esa imagen fóbica del islam resurja de manera apreciable cuando la realidad proporciona unas circunstancias que pueden ser interpretadas a partir de la idea de que el islam es una amenaza. Es decir: sin una realidad que, de una u otra manera, otorgue cierta verosimilitud a la idea de que el islam es una amenaza, la islamofobia no puede extenderse. Esto no quiere decir en modo alguno que la islamofobia exista porque efectivamente el islam es una amenaza; la islamofobia existe porque el islam *es percibido* como una amenaza. Ello significa que,

⁸ Véase Rodinson: *La fascination de l'Islam*, pp. 87-88.

⁹ Hentsch: *L'Orient imaginaire*; Little, Douglas: *American orientalism: the United States and the Middle East since 1945*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2002; Lockman: *Contending visions of the Middle East*; Rodinson: *La fascination de l'Islam*. Para todo esto véase también más arriba, capítulo 3.

¹⁰ Véase, más arriba, capítulo 3.

como vimos en la introducción, la islamofobia sólo puede ser asumida como discurso por un cierto número de personas si existe una realidad para la que ese discurso parece dar una explicación. En otras circunstancias la islamofobia puede permanecer restringida a una serie de autores totalmente aislados del resto del mundo, y sus tesis pueden ser consideradas disparatadas por la mayor parte del público. Si esos autores no están aislados, o si sus tesis son creídas, es porque, aparentemente, proporcionan a quienes asumen tal discurso unos medios para entender la realidad. Y eso sucede sobre todo tras el 11 de septiembre de 2001.

Es cierto que podemos considerar momentos como el posterior a la crisis del petróleo de 1973-1974, o el posterior a la Revolución Islámica de Irán de 1979, o el contexto del llamado “affaire Rushdie”, como preludios de lo que sucedería después del 11 de septiembre de 2001. Pero, si recordamos el gráfico que insertamos en el capítulo 2 (gráfico 2), veremos que el interés que ha despertado el islam después del 11-S no tiene comparación con ningún otro momento de las últimas tres décadas. Son estas circunstancias particulares las que hacen que un discurso que describe al islam como una amenaza para “nuestra supervivencia” gane fuerza. Y dentro de ese discurso el papel jugado por las referencias a las escrituras sagradas del islam es fundamental.

Por todo ello, debido a esta falta de estudios previos sobre la historia contemporánea de la islamofobia, y debido a esa particularidad existente en el periodo posterior al 11-S, dedicaremos nuestro análisis a este último periodo.

EL PELIGRO ES EL ISLAM

La conmoción que provocaron los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York y Washington tuvo como una de sus consecuencias el nacimiento en mucha gente de un deseo de conocer las razones por las cuales se habían llevado a cabo los atentados. Ese deseo llevó a muchos a acudir al Corán en busca de una explicación. ¿No actuaban los terroristas en nombre del islam? ¿No citaban versículos del Corán para legitimar sus acciones? Como titulaba *USA Today* un mes después de los atentados, “La gente quiere saber, luego el Corán es un best-seller”. Efectivamente, según este periódico norteamericano, durante el mes posterior a los atentados las ventas del Corán en Estados Unidos, en su edición de bolsillo de Penguin Books, se habían multiplicado

por cinco y, desde los atentados, la editorial había tenido que imprimir 20.000 copias más.¹¹

Siguiendo esa tendencia, una serie de autores, intelectuales y periodistas, acudieron también al Corán en busca de respuestas. Sus hallazgos aparecieron en un sinnúmero de textos que, siguiendo a grandes rasgos el mismo modelo, fueron publicados en buena parte de Europa y Norteamérica. También, en los últimos años, algunos de esos autores han dado el paso al mundo audiovisual y no sólo aparecen en determinadas cadenas de televisión o publican sus propios videos en Internet, también realizan documentales. Tal es el caso de *Islam: What the West needs to Know*, producido por Gregory Davis y Bryan Daly, en el que Bat Ye'or, Robert Spencer y Serge Trifkovic, entre otros, nos dicen lo que necesitamos saber sobre el islam; y *Fitna*, del parlamentario holandés Geert Wilders, en el que imágenes de los atentados *yihadíes* en Nueva York, Madrid, Londres o Iraq se intercalan con referencias a versículos del Corán.¹²

En todos ellos la premisa fundamental es la misma: la causa del terrorismo *yihadí* no es nada que tenga que ver con lo que Estados Unidos o Europa han hecho en Oriente Medio o el Magreb a lo largo de la historia, o con lo que hacen en la actualidad; tampoco tiene que ver con procesos históricos, políticos o socio-económicos sufridos por ciertos países identificados con el islam; ni tampoco con una conjunción de esos dos factores. La causa del terrorismo *yihadí* no tiene que ver con nada que no sea el propio islam. La causa del terrorismo *yihadí* se encuentra en las enseñanzas del Corán y el ejemplo de Mahoma. Es el islam mismo, su carácter violento e intolerante, lo que provoca la violencia terrorista. Para probarlo no hace falta más que leer el Corán. Ahí está todo lo que necesitamos saber:

El Corán es un libro de una violencia inaudita. (...).

(...) Jesús no es violento. El retorno a Jesús es un recurso contra los excesos de la institución eclesial. El recurso a Mahoma, al contrario, refuerza el odio y la violencia. Jesús es un maestro del amor, Mahoma un maestro del odio.

(...)

Mientras el judaísmo y el cristianismo son religiones cuyos ritos conjuran la violencia, la deslegitiman, el islam es una religión que, en su mismo texto sagrado, así como en ciertos de sus ritos comunes, exalta la violencia y el odio.

¹¹ Blais, Jacqueline: "People want to know, so Koran is best seller", en *USA Today*, 18 de octubre de 2001. Véase también Pipes, Daniel: "Study the Koran?" en *New York Sun*, 20 enero de 2004.

¹² Davis y Daly: *Islam: What the West needs to know (video)*; Wilders, Geert: *Fitna (video)*, 2008. Ambos videos se pueden visualizar en diferentes páginas web.

Odio y violencia habitan el libro en el que todo musulmán es educado, el Corán. Como en tiempos de la Guerra Fría, violencia e intimidación son las vías utilizadas por una ideología con vocación hegemónica, el islam, para poner su capa de plomo sobre el mundo.¹³

Con tales enseñanzas no es extraño que surja el terrorismo *yihadí*: es el Corán mismo el que ordena a los musulmanes que combatan a los infieles, el que ordena a los musulmanes que impongan el islam en todo el mundo. Los terroristas, por lo tanto, no traicionan el significado de las enseñanzas coránicas, sino que las entienden muy bien y lo único que hacen es ponerlas en práctica; es decir: son buenos musulmanes, en realidad son los únicos musulmanes auténticos. El resto de musulmanes, o bien desconocen su propia religión, o bien interpretan equivocadamente las Escrituras, o bien son una panda de impostores que nos quieren hacer creer que su religión es lo que no es para engañarnos, hacer que bajemos la guardia, y así poder imponerse mejor. Pero, en cualquier caso, lo que es el islam en realidad es lo que los islamófobos y los *yihadíes* dicen que es: una doctrina cuyo objetivo último es lograr la sumisión del mundo entero a su Ley —de hecho *islam* significa eso mismo: sumisión¹⁴—, para lo cual legitima el uso de la violencia indiscriminada.

Como veremos con más detenimiento en los siguientes capítulos, para estos autores lo que dice el Corán —y en menor medida lo que dicen los *hadices*— equivale a lo que es el islam, independientemente de cómo los musulmanes interpreten esos textos, o independientemente de lo que hagan o piensen en su vida diaria —o hayan pensado o hecho a lo largo de la historia—: «El islam es el Corán, queridos míos —dice Oriana Fallaci—. De cualquier manera y en todas partes. Y el Corán es incompatible con la

¹³ Redeker, Robert: "Face aux intimidations islamistes, que doit faire le monde libre?" en *Le Figaro*, 19 septiembre de 2006.

¹⁴ La referencia a la etimología de la palabra *islam* para caracterizar a esta religión es común dentro de este tipo de literatura. Véase, por ejemplo, Davis, Gregory M.: "Islam 101 - Part 1", en *Jihad Watch*, 13 de marzo de 2007, <http://www.jihadwatch.org/archives/015638.php> [fecha de consulta: 19 de mayo de 2008]; Fanjul, Serafín: "Islamofobia", en *ABC*, 24 de febrero de 2006; García Domínguez, José: "Es la yihad y está aquí", en *Libertaddigital.es*, 7 de noviembre de 2005, http://www.libertaddigital.com/opiniones/opi_desa_27989.html [fecha de consulta: 13 de noviembre de 2005]; Sartori: "El islam y la inmigración". De hecho, el cortometraje de Theo Van Gogh y Ayaan Hirsi Ali, *Submission*, tenía ese título precisamente por eso. En algún caso esta tendencia a vincular la palabra "sumisión" con lo islámico lleva a algún autor a confundir las cosas y a afirmar que: «Corán, en árabe, significa sumisión.» Martín Prieto, José Luis: "En territorio islamista", en *El Mundo*, 21 de septiembre de 2006.

libertad, es incompatible con la democracia, es incompatible con los derechos humanos. Es incompatible con el concepto de civilización.»¹⁵

Puesto que el islam son sus textos sagrados —Corán y *hadices*—, y puesto que estos no cambian, el islam mismo no cambia. Más aún, como lo que dice el Corán es claro a cualquier lector, y puesto que de su contenido sólo cabe una interpretación, y como resulta que ese contenido es sólo violencia, la conclusión lógica es que tenemos un islam monolítico, homogéneo e inmutable —pura esencia—, que resulta ser violento, intolerante, antidemocrático y expansivo por naturaleza. Así, el periodista español Enrique de Diego, se pregunta: «Al margen de tanto tópico, las razones de la violencia tienen raíces muy profundas en El Corán. Es un texto asequible, de fácil estudio, ¿por qué mantener que el Islam es la paz cuando una de cada dos azoras chorrea sangre?» A ello le sigue un relato de la vida de Mahoma —todo sangre y destrucción—, las consiguientes citas del Corán, y una descripción general del islam como violento, intolerante, inmoral y expansionista.¹⁶

Del Corán —y, dependiendo del autor, también de los *hadices*— no cabe más que una interpretación, y esta interpretación resulta que coincide con la que los terroristas *yihadíes* hacen. Si los islamistas radicales son anti-occidentales, si rechazan la democracia y si rechazan los derechos humanos y si, en último término, emplean el terrorismo, es porque el islam es así, el Corán lo ha hecho así:

El Corán no es lo que él quisiera que fuese o sea un libro para interpretar según las circunstancias y la comodidad de cada cual. El Corán es lo que es. Y los fundamentalistas, los integristas, no son su rostro degenerado. Ergo, un buen musulmán no puede ser moderado. No puede aceptar el Estado de Derecho, la libertad, la democracia, nuestra Constitución, nuestras leyes. El Islam moderado no existe.¹⁷

Esa esencia del islam que es el Corán, sirve para explicar todo aquello que puede ser identificado como islámico. La caracterización del Corán sirve para caracterizar a todo el islam y finalmente a todos los musulmanes. A partir de esa esencia se puede

¹⁵ Fallaci, Oriana: "El inútil diálogo que el islam rechaza desde hace 1400 años", en *La Nación* (Buenos Aires), 19 julio de 2005.

¹⁶ Diego, Enrique de: "El totalitarismo islámico en el Corán", en *La Ilustración Liberal*, nº 11, 2002, http://www.libertaddigital.com/ilustracion_liberal/articulo.php/243 [fecha de consulta: 18 de febrero de 2008].

¹⁷ Fallaci, Oriana: *Oriana Fallaci se entrevista a sí misma. El Apocalipsis*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2005, p. 214.

deducir cómo son los musulmanes, cómo han sido y cómo serán, en cualquier parte del mundo, en cualquier momento de la historia. No hay más islam que el islam, y el “carácter” de éste se infiere fácilmente de una lectura del Corán, una lectura guiada por una imagen preestablecida del islam como amenaza. Y esa lectura selectiva del Corán sirve para corroborarlo:

No existe un islam bueno o malo. Sólo existe el islam. Y el islam es el Corán. Y el Corán es el *Mein Kampf* de este movimiento. El Corán pide la aniquilación o la subyugación del otro, y quiere sustituir la democracia por el totalitarismo. Leedlo, ese *Mein Kampf*. En cualquiera de sus versiones, encontraréis que todo el mal que los hijos de Allah hacen contra ellos mismos y contra los otros está en él.¹⁸

Por lo tanto, en tanto el objetivo es mostrar que, efectivamente, el Corán es la causa última de tanta violencia, lo único que hay que hacer es probarlo efectivamente. De esa forma estos textos suelen estar plagados de citas o supuestas citas coránicas —y, en algunos casos, también de *hadices*—. De lo que se trata es de mostrar que todo lo que se afirma sobre el islam tiene su base en lo que dice realmente el Corán. Por ejemplo, Antonio López Campillo, uno de los autores españoles que en los últimos años con más profusión ha utilizado las citas del Corán para tratar de cimentar la idea de que el islam es una religión esencialmente maligna, belicista, expansionista, con vocación de supremacía universal, afirmaba:

(...) Hay profesores que enseñan la cultura musulmana en Universidades europeas que nos dicen que no son más que infundios eso que se dice del carácter belicista de las creencias de los musulmanes. Muchos de los imanes de las mezquitas consultadas sobre lo que sucede, niegan que exista la menor incitación a la guerra en su religión. Es, según ellos una religión de paz y concordia, e insinuar lo contrario es faltar a la verdad.

(...) Dicen que [los islamistas] son unos fanáticos, extremistas y dan a entender que interpretan erróneamente el Corán. Esto es una ofensa que se hace a los islamistas, que se les puede acusar de muchas cosas, pero es difícil declararles malos musulmanes. En el *dar al-Islam*, (la morada del Islam) —esto es, los territorios en los que rige la ley musulmana, o lo que es lo mismo, los países musulmanes—, hay más bien una tendencia a considerar a los islamistas como ejemplo de musulmanes. (...).

Es interesante indicar que los que afirman el carácter pacífico de su fe parecen olvidar, por un lado su larga y prodigiosa historia y la expansión militar de su fe. Pero es que también olvidan textos de su libro santo. (...).

¹⁸ Oriana Fallaci, cit. en Spencer, Robert: "Fallaci: warrior in the cause of Human Freedom", en *FrontPageMagazine.com*, 30 de noviembre de 2005, <http://www.frontpagemagazine.com/Articles/ReadArticle.asp?ID=20359> [fecha de consulta: 5 de octubre de 2007].

En la Sura 9 del Santo Corán, en la aleya 5 se dice: “Cuando hayan transcurrido los meses sagrados, matad a los asociadores dondequiera que los encontréis”. Y continúa diciendo que “si se arrepienten, hacen la azalá (oración) y dan el azaque (limosna), ¡dejadles en paz! Dios es indulgente y misericordioso”. (...).¹⁹

Debido a esta serie de referencias a los textos sagrados del islam, y, en no menor medida, a la figura de Mahoma, estos textos adquieren en ocasiones una semejanza sorprendente con la polémica antiislámica medieval. Véase, por ejemplo, este texto del columnista del diario *El Mundo* Martín Prieto:

(...) Pese a que es ardua, recomiendo a los españoles la lectura del Korán, para que comprueben por sí mismos, especialmente los bienintencionados partidarios de la multiculturalidad, cómo, pese al monoteísmo que nos une y la común fuente de la Biblia, diverge del Evangelio en dirección opuesta. Cristo compartió su tiempo con comedores, bebedores y prostitutas, derramando tolerancia que luego no desarrollaría por siglos el catolicismo de Roma, y llegó a pedir a Pedro que envainara su espada porque «...quien a hierro mata, a hierro muere». El Cielo prometido por Jesús es espiritual y difuso, a la diestra de Dios Padre. Mahoma abunda en un Edén sicalíptico y sensual con ríos de agua fresca subterránea y huríes vírgenes y de ojos negros. Mahoma despliega contra los infieles a su revelación una panoplia de sangre y crueldad y los diferentes círculos del infierno, como los de Dante. Cada Azora (capítulo) del Korán, se inicia con un repetitivo: «¡En el nombre de Alá, el piadoso, el apiadable!», pero luego las admoniciones de cada Aleya (versículos) claman a la más espantosa venganza sobre el incrédulo o el insumiso. En estos días confusos posteriores al 11-M, la lectura del Korán explica o justifica toda la sangre derramada.

(...). Alá es «...Señor de la venganza» y constantemente se alude en el texto al «...castigo doloroso», o en la Aleya 156 y siguientes de la Azora dos, que reza: «...Cierto, los que no creen y mueren y (ellos) son infieles, éstos, sobre ellos la maldición de Alá y los ángeles y las gentes todas. Eternos en ella; no se

¹⁹ López Campillo, Antonio: "El «pacifismo» musulmán", en *Libertaddigital.es*, 31 de octubre de 2001, <http://www.libertaddigital.com/index.php?action=desaopi&cpn=6489> [fecha de consulta: 12 de agosto de 2007]. Véase, en la misma línea, López Campillo, Antonio: "Terrorismo islámico y expertos", en *Libertaddigital.es*, 17 de octubre de 2002, <http://www.libertaddigital.com/index.php?action=desaopi&cpn=11075> [fecha de consulta: 12 de agosto de 2007]; López Campillo, Antonio: "Al-Qaeda o Umma", en *Libertaddigital.es*, 1 de febrero de 2003, http://www.libertaddigital.com/php3/opi_desa.php3?cpn=12320 [fecha de consulta: 1 de marzo de 2006]; López Campillo, Antonio: "El amor ciego", en *Libertaddigital.es*, 24 de septiembre de 2004, <http://www.libertaddigital.com/index.php?action=desaopi&cpn=20661> [fecha de consulta: 12 de agosto de 2007]; López Campillo, Antonio: *Islam para adultos*, Madrid, Adhara, 2005. Véase también López Campillo, Antonio: "Culturas incompatibles", en *Libertaddigital.es*, 23 de mayo de 2002, http://www.libertaddigital.com/php3/opi_desa.php3?cpn=9383 [fecha de consulta: 27 de febrero de 2006]. donde ya no es sólo la violencia lo que encuentra su causa en el Corán, sino también la desigualdad de las mujeres en la “cultura islámica”. Esa desigualdad, asumida como mandato divino, impide a los musulmanes integrarse en las sociedades europeas; véase López Campillo, Antonio: "El juez, el imán y el Corán", en *Libertaddigital.es*, 26 de septiembre de 2002, <http://www.libertaddigital.com/index.php?action=desaopi&cpn=10885> [fecha de consulta: 12 de agosto de 2007]; López Campillo, Antonio: "¿Integración o apostasía?" en *Libertaddigital.es*, 10 de diciembre de 2002, http://www.libertaddigital.com/php3/opi_desa.php3?cpn=11803 [fecha de consulta: 1 de marzo de 2006].

les aliviará el castigo y ellos no serán mirados». Marcos verbales recitados en madrasas, apropiados para un 11-S o un 11-M.

El machismo de Mahoma oferta a los creyentes «consortes purificadas» en el Edén, tal como prostitutas vírgenes de ojos oscuros y cuerpos eternamente jóvenes. Pero llega a la misoginia cuando en la Aleya 228 de la Azora segunda escribe: «...y para ellas, como sobre ellas, con favor, y los hombres sobre ellas tienen un grado, y Alá (es) poderoso, sabio». Como más adelante establece que el testimonio de un hombre equivale al de dos mujeres.

El Islam defiende la Ley del Talión y siembra tempestades de sangre. «...Y combatid en la senda de Alá a los que os combaten a vosotros y no infringáis; en verdad Alá no ama a los infractores. Y matadlos dondequiera que los encontréis, y echadlos de donde ellos os echaron a vosotros...». Todo corre hacia el mismo infinito exento de la mínima caridad en las 114 Azoras traducidas por Cansinos.

Mahoma fue un hombre de El Libro (y la Biblia es de armas tomar) y el Islam, paradójicamente, una secta judía, tal como el cristianismo. Pero el Korán llama a la muerte del infiel, a la resarcición sangrienta y al odio sobre los alejados de Alá, a la rijosidad celestial y a la satisfacción de los sentidos de los mártires. Moderados y wawaítas [sic] beben de esta fuente. Lo que entendemos por civilización judeocristiana, desde los Diez Mandamientos al sermón de la montaña, es radicalmente incompatible con el Korán. Que no nos cojan desprevenidos otro 11-M. Nuestra multiculturalidad con el Islam se hace imposible hasta para los ateos. Quien no crea en Alá y su Profeta, que ponga el cuello: como en Madrid.²⁰

El texto comienza con una comparación entre el cristianismo y el islam, típica dentro de esta literatura y herencia directa de la polémica medieval antiislámica —y central también en la polémica antijudía y en la literatura antisemita—. El cristianismo es amor, espiritualidad y castidad, mientras el islam es violencia, materialismo y lujuria. Le sigue una semblanza del dios del Corán, tan diferente del cristiano, un dios vengativo, que odia a los que no creen en él y que ordena su persecución. Un dios, además, que sitúa a las mujeres por debajo de los hombres, pero que sobre todo conmina a luchar contra los no creyentes, que «llama a la muerte del infiel», que inspira odio. Todos los musulmanes, «moderados y wawaítas [sic] beben de esta fuente», de ahí que “nos odien”, de ahí el terrorismo, de ahí, finalmente la imposibilidad de convivir con ellos, de ahí la falacia del multiculturalismo. Como se ve, las reminiscencias de la polémica medieval están muy presentes. Sin embargo, ya no se trata de mostrar la falsedad del islam como religión —aunque, en ocasiones, también este es el caso—, sino mostrar que el islam, por su esencia misma, tal y como se refleja en las Escrituras, es una amenaza, es una fuerza maligna cuyo último objetivo es acabar con “nosotros”,

²⁰ Martín Prieto, José Luis: "El Korán y la imposible multiculturalidad", en *El Mundo*, 21 de marzo de 2004.

apoderarse del mundo, lo que, en consecuencia, impide la convivencia, «nuestra multiculturalidad con el islam se hace imposible».

EL PELIGRO SON LOS MUSULMANES

Una de esas personas que acudieron al Corán en busca de explicación —en este caso, más bien en busca de apoyo para una explicación que ya tenía— fue Oriana Fallaci. La célebre periodista italiana salió de su autoimpuesto silencio tras los atentados del 11-S con una serie de artículos que más tarde serían reproducidos —con pequeños cambios— en forma de libro: *La rabia y el orgullo*. A éste siguieron dos libros más: *La fuerza de la razón* y *El Apocalipsis*.²¹ Sobre todo el primero, que fue publicado en italiano, castellano, inglés, holandés, alemán, francés, etc., fue un gran éxito editorial, y despertó la consiguiente polémica.²² Según Francesca Orsini, en septiembre de 2004 *La rabia y el orgullo* llevaba 26 ediciones en Italia; y según esta misma autora, este libro fue el mayor best-seller de no ficción de la historia de Italia, llegando a vender más de un millón de copias en los primeros diez meses desde su publicación. *La fuerza de la Razón*, por su parte, hasta el año 2006 había vendido 800.000 copias (en italiano).²³ Es esta una muestra de cómo, tras los atentados del 11-S existía un público predispuesto y deseoso de escuchar lo que autores como Fallaci decían. Las mismas cosas que Fallaci

²¹ Fallaci, Oriana: *La rabia y el orgullo*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2002; Fallaci, Oriana: *La fuerza de la Razón*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2004; Fallaci, Oriana: *Oriana Fallaci se entrevista a sí misma. El Apocalipsis*. El artículo que abrió la serie fue Fallaci, Oriana: "La rabbia e l'orgoglio", en *Corriere della Sera*, 29 de septiembre de 2001; Fallaci, Oriana: "La rabia y el orgullo", en *El Mundo*, 30 de septiembre de 2001.

²² Algunas ediciones internacionales de *La rabia y el orgullo* son: *La rabbia e l'orgoglio*, Milán, Rizzoli, 2001; *De woede en de trots*, Amsterdam, Bakker, 2002; *Die wut und der stolz*, Múnich, List, 2002; *La rage et l'orgueil*, París, Plon, 2002; *The rage and the pride*, Nueva York, Rizzoli, 2003.

Algunas reacciones a favor y en contra: Allievi, Stefano: *Ragioni senza forza, forze senza ragione: una risposta a Oriana Fallaci*, Bolonia, EMI, 2004; Allievi, Stefano: *Niente di personale, signora Fallaci*, Reggio Emilia, Aliberti Editore, 2006; Belpoliti, Marco: "The fallacies of St. Fallaci", en *Foreign Policy*, nº 130 (mayo-junio de 2002), pp. 84-87; Finkelkraut, Alain: "Fallaci tente de regarder la réalité en face", en *Le Point*, 24 de mayo de 2002; Goytisolo, Juan: "Omar Jayam y Dante Alighieri", en *El País*, Babelia, 27 de octubre de 2001; Ramírez, María: "La provocadora mundial", en *El Mundo*, 23 de enero de 2005; Ridao, José María: "Dante contra Jayyam", en *El País*, 7 de octubre de 2001; Sahagún, Felipe: "La gran provocadora", en *El Mundo*, 16 de septiembre de 2006; Sartori, Giovanni: "Oídme los que criticáis: Oriana tiene razón", en *Debats*, nº 93 (verano de 2006), pp. 50-54; Spencer: "Fallaci: warrior in the cause of Human Freedom"; Vázquez-Rial, Horacio: "Fallaci, la profeta", en *Libertaddigital.es*, 3 noviembre de 2005, <http://findesemana.libertaddigital.com/articulo.php/1276232296> [fecha de consulta: 12 de marzo de 2007].

²³ Orsini, Francesca: "Cannons and rubber boats", en *Interventions. International Journal of Postcolonial Studies*, vol. 8, nº 3 (septiembre de 2006), pp. 444-460. Orsini cita como fuente los datos del grupo editorial RSC, propietario de la editorial Rizzoli.

decía en sus libros, dichas quince o veinte años antes, muy posiblemente no habrían tenido el menor eco. Era el contexto particular posterior al 11-S el que propiciaba que una imagen del islam y los musulmanes como amenaza tuviera buena acogida en una parte importante de la sociedad europea y norteamericana.

Fallaci, como decimos, acudió al Corán, y de su lectura —una lectura selectiva guiada por la idea preestablecida de que el islam era una amenaza— extrajo la idea de que: «nuestro primer enemigo no es Bin Laden ni Al Zarquai, es el Corán, el libro que los ha intoxicado»:

Es el Corán, y no mi tía, el que llama a los no musulmanes «perros infieles». Es el Corán, no mi tía, el que los acusa de oler como los simios y los camellos. Es el Corán, no mi tía, el que invita a sus secuaces a eliminarlos. A mutilarlos, a lapidarlos, a decapitarlos o, al menos, a degollarlos. De tal forma que, si en Arabia Saudí, te pillan con una cruz en el cuello, una estampita en la cartera o una Biblia en tu casa, terminas en la cárcel y quizás en el cementerio.

Hay que meterse en la cabeza esta sencilla, inequívoca e indiscutible verdad: todo lo que los musulmanes hacen contra nosotros y contra sí mismos está escrito en el Corán. Viene pedido y exigido por el Corán. La yihad o guerra santa. La violencia, el rechazo de la democracia y de la libertad. La alucinante servidumbre de la mujer. El culto a la muerte, el desprecio a la vida... Y no me responda como los zorros del islam moderado, no me diga que en el Corán hay versiones distintas y diversas. Por mucho que cambien las versiones, en todas ellas la esencia es la misma. No entiendo la deferencia con la que ustedes, los católicos, se refieren al Corán. Alá no tiene nada que ver con el Dios del cristianismo. Nada. No es un Dios bueno, no es un Dios padre. Es un Dios malo. Un Dios dueño. No trata a los seres humanos como hijos. Los trata como súbditos, como esclavos. Y no enseña a amar: enseña a odiar. No enseña a respetar: enseña a despreciar. No enseña a ser libres: enseña a obedecer.

(...)

Basta leer las suras sobre los «perros infieles» (...) para darse cuenta de ello. No, no. Nuestro primer enemigo no es Bin Laden. No es Al Zarquai. No son los terroristas que cortan cabezas. Nuestro primer enemigo es ese libro. El libro que los ha intoxicado. Por eso digo que el diálogo con el islam es imposible y rechazo el cuento del islam moderado, es decir el islam que, de vez en cuando, se digna a condenar las matanzas, pero a la condena añade un pero. Por eso, la convivencia con el enemigo que tratamos como amigo es una quimera y la palabra «integración» es una mentira. Jurídicamente, de hecho, muchos son realmente nuestros conciudadanos. Gente nacida en Inglaterra, en Francia, en Italia, en España, en Alemania, en Holanda, en Polonia, etcétera. Individuos crecidos como ingleses, franceses, italianos, españoles, alemanes, holandeses, polacos... Que parecen realmente integrados en nuestra sociedad. Pero, al mismo tiempo, siguen tratando a sus mujeres (y también a las nuestras) como las tratan. Les pegan, las humillan y, a veces, las matan. Y cuando meten sus pies en la mezquita, se dejan de nuevo crecer la barba. Escuchan al imam que predica la yihad, estudian lo que es, aprenden de memoria el Corán y, ¡zas!, se convierten en aspirantes a terroristas y, después, en alumnos terroristas y

después en militantes terroristas. Mientras los que no lo hacen, los llamados moderados, farfullan sus ambiguos pero.²⁴

Fallaci hacía esas afirmaciones en una entrevista publicada el 15 de septiembre de 2006, el mismo día de su muerte, causada por un cáncer que llevaba arrastrando desde hacía varios años. En estos párrafos se resume a la perfección todo lo que escribió desde 2001 sobre el islam, el terrorismo *yihadí* y la presencia musulmana en Europa: el mal se encontraba en la esencia misma del islam, en las enseñanzas del Corán y en el ejemplo de Mahoma. El contenido del Corán explicaba la existencia de un conflicto secular entre el islam y todo aquello que no era musulmán; explicaba la violencia desatada por el islam a lo largo de toda su historia, como explicaba el terrorismo *yihadí*. Explicaba también el rechazo de los musulmanes hacia la democracia y los derechos humanos; y explicaba también porqué éstos no se integraban en Europa y porqué la convivencia con ellos no era posible: no sólo no se integraban sino que eran terroristas en potencia, cuando no terroristas de hecho. Su presencia en Europa era, por lo tanto, un peligro constante.

Vemos en estos fragmentos cómo de una visión islamófoba se deriva una visión negativa sobre los musulmanes, en concreto sobre los musulmanes europeos o residentes en Europa. Este camino que lleva a aplicar una visión islamófoba para abordar el tema de la presencia musulmana en Europa, aunque, dependiendo del autor y del contexto, no es necesario, se produce en estos años debido a un contexto particular. Durante estos años, y a diferencia de lo que sucedió con anterioridad en la historia de Europa, la islamofobia resurge en un momento en el que un gran número de musulmanes vive en Europa, como inmigrantes pero también como ciudadanos. Aunque con anterioridad en la historia europea habían existido poblaciones musulmanas en Estados no musulmanes, después de la Segunda Guerra Mundial la mayor parte de esos Estados son democracias. Esa población musulmana, por tanto, disfruta de los derechos vinculados a la ciudadanía —cuando son ciudadanos—, o de derechos casi equiparables

²⁴ Majewski, Andrzej: "Oriana Fallaci: «Nuestro primer enemigo no es Bin Laden ni Al Zarquai, es el Corán, el libro que los ha intoxicado»", en *Elmundo.es*, 15 de septiembre de 2006, <http://www.elmundo.es/elmundo/2006/09/15/cultura/1158304138.html> [fecha de consulta: 17 de abril de 2009].

—cuando son extranjeros—. ²⁵ Jurídicamente son iguales, independientemente de su credo u origen étnico, al resto de ciudadanos del Estado. Esto es totalmente nuevo.

Esa presencia inmigrante en Europa, y el hecho de que la mayor parte de los Estados europeos reconozcan a esa población inmigrante —cuando no son ciudadanos— derechos casi equiparables a los asociados a la ciudadanía, provoca con el tiempo la aparición de un debate en torno a su inclusión en las sociedades europeas, acerca de su integración, acerca de los modelos de integración. La islamofobia resurge tras el 11-S, en un momento en el que ese debate estaba ya casi totalmente centrado en la población musulmana. A partir de ese momento el discurso islamóforo comienza a ser utilizado para legitimar la discriminación y la exclusión de esa población musulmana. Es decir, se recurre a argumentos que provienen del discurso islamóforo, basados en la imagen del islam como amenaza, para transmitir la imagen de que esa población es una amenaza. Este proceso ya se había vivido en momentos puntuales — como durante el affaire Rushdie, por ejemplo— pero lo que sucede después del 11-S no tiene comparación con ningún momento anterior, debido precisamente a la especial obsesión por el islam que se despierta tras los atentados de Nueva York y Washington.

Giovanni Sartori nos proporciona un ejemplo de cómo ese debate sobre la integración de los inmigrantes en Europa se focaliza en la población identificada con el islam y empieza a ser abordado a partir de una imagen preestablecida del islam como incompatible con la democracia y los derechos humanos.

Sartori publicó a principios de 2001 un libro titulado *La sociedad multiétnica* en el que se posicionaba en contra de las ideas manejadas por el multiculturalismo. Pero no sólo eso. El texto manejaba también unas ideas particulares acerca de la manera en la que los estados europeos debían gestionar la inmigración. Esa manera de gestionar la inmigración que proponía Sartori sitúa a esta obra dentro de lo que se ha llamado nuevo racismo o culturalismo, ya que en ella se manejaba una concepción esencialista de la “cultura” y ésta era utilizada para legitimar la exclusión de ciertos inmigrantes. ²⁶ Para Sartori existían culturas compatibles y culturas incompatibles, y la pertenencia a una cultura incompatible con “la nuestra” hacía del inmigrante identificado con ella

²⁵ Soysal: *Limits of citizenship. Migrants and postnational membership in Europa*.

²⁶ Véase, para el caso de Giovanni Sartori y su situación dentro del debate sobre la integración de los inmigrantes, Bravo López: "El musulmán como alter-ego irreductible: la expansión del discurso culturalista", en; Bravo López: "Culturalismo e inmigración musulmana en Europa".

inintegrable en nuestra sociedad. Por ello, las políticas de gestión de flujos migratorios debían discriminar a los inmigrantes dependiendo de con qué cultura fueran identificados. Sartori concluía que especialmente aquellos inmigrantes identificados con el islam debían ser rechazados. En cambio, debían ser bien recibidos aquellos inmigrantes identificados con culturas cercanas a la “nuestra”:

El cómo de la integración evidentemente depende del quién del integrado. Y está claro que si los inmigrados son de naturaleza muy diferente, su integración no se puede gestionar con una receta única. Antes distinguía entre cuatro variedades de inmigrado. Haciendo referencia a esa tipología, ¿es posible que el inmigrado de tipo 3 o 4 (extraño religiosa y étnicamente) se pueda integrar como el inmigrado de tipo 1 y 2 (diferente sólo por la lengua o la tradición)? No, no es posible. Y la imposibilidad aumenta —lo recuerdo— cuando el inmigrado pertenece a una cultura fideísta o teocrática que no separa el Estado civil del Estado religioso y que identifica al ciudadano con el creyente. En los ordenamientos occidentales se es ciudadano por descendencia, por *ius sanguinis* (en general, en los viejos países), o por *ius soli*, por dónde se nace (suele ser en los países nuevos, de inmigrados). En cambio, el musulmán reconoce la ciudadanía *optimo iure*, a pleno derecho, sólo a los fieles: y a esa ciudadanía está contextualmente conectada la sujeción a la ley coránica.²⁷

Según Sartori, la presencia de estos inmigrantes imposibles de integrar ponía en peligro la supervivencia del Estado democrático, puesto que, con el tiempo, adquirirían la ciudadanía sin estar integrados y se convertirían en «contraciudadanos». Esto supondría que podrían ejercer presión política para ir socavando el Estado de derecho, imponiendo ciertas prácticas que directamente van en contra del mismo:

La experiencia dice, pues, que “conceder ciudadanía” no equivale a integrar. No existe ningún automatismo entre ambas cosas; y el caso más probable para nosotros es que la concesión de ciudadanía dé fuerza y peso a agrupaciones de contraciudadanos. Un alcalde italiano del sur cuya elección está condicionada por el voto mafioso es casi inevitablemente, aunque finjamos no saberlo, que ceda y conceda ante la mafia. Será previsible lo mismo respecto a las comunidades extracomunitarias, en especial si son islámicas, si se concede a sus miembros el derecho de voto. Ese voto servirá, con toda probabilidad, para hacerles intocables en las aceras, para imponer sus fiestas (el viernes) e, incluso (son problemas en ebullición en Francia), el chador a las mujeres, la poligamia y la ablación de clítoris.²⁸

Sin embargo, aunque, como se ve, Sartori ya ponía bajo sospecha a la población musulmana residente en Europa, en este texto no desarrollaba mucho cuál era su visión

²⁷ Sartori: *La sociedad multiétnica*, p. 115.

²⁸ Ibid., pp. 117-118.

del islam. La visión del islam que Sartori manejaba en este texto estaba muy influida por el esencialismo orientalista. Sin embargo, tras los atentados del 11-S, Sartori publicó otro texto en el que respondía a las críticas que había recibido y en el que —ahora sí— desarrollaba cual era su visión del islam. En este texto su visión negativa del islam era la que le llevaba a concluir la imposibilidad de la integración de los inmigrantes musulmanes. En este punto hay que aclarar que Sartori siempre habla de inmigrantes musulmanes. No contempla la posibilidad de musulmanes ciudadanos italianos, franceses, españoles, etc. De hecho, años después publicó también un texto que tituló: «Los musulmanes y nosotros, los italianos», que implícitamente sugería una relación excluyente entre la identidad italiana y la musulmana, establecida a partir de la premisa de que existe una incapacidad esencial de los musulmanes para ser parte de “nosotros”.²⁹

En aquel texto publicado tras el 11-S, decimos, titulado “El islam y la inmigración”, Sartori deducía la incapacidad para integrarse de los musulmanes a partir de su identificación con el islam, y la consiguiente caracterización del mismo. En resumen, se trataba de establecer que, puesto que el islam es así, los musulmanes son así también. Para legitimar la necesidad de este tipo de deducción Sartori se escudaba en que «Este universo [el de los inmigrantes “musulmanes”] —que hoy constituye casi un tercio de todos los inmigrados en Italia— en gran medida está sumergido o es clandestino, por lo que no sabemos mucho de él». Así, Sartori no sabía nada de los musulmanes residentes en Europa, sin embargo, según él, sí sabía cómo era su cultura —«pero sabemos de qué cultura provienen»—, sabía cómo era el islam. Y el islam resultaba ser todo lo contrario de la democracia, además de ser esencialmente violento y expansionista. Ello hacía que los musulmanes fueran lo más alejado de “nosotros”, pura alteridad: «¿Me equivoco, por ejemplo, al sostener que el inmigrado islámico es para nosotros el más “distante”, el más “extranjero”, y por tanto el más difícil de integrar?» Y esa dificultad de integración se debía a la esencia misma del islam, que lo hacía incompatible con la democracia: «Para el que concibe la vida como *shari'a*, como un abandonarse y un sumergirse en la voluntad divina, la libertad y el laicismo de Occidente le resultan aberraciones.»³⁰

²⁹ Sartori, Giovanni: "Los musulmanes y nosotros, los italianos. Debate (sereno) sobre inmigrantes y racismo", en *Debats*, nº 93 (verano de 2006), pp. 48-49.

³⁰ Sartori: "El islam y la inmigración".

Sartori construía su visión del islam a partir de la idea de su inmutabilidad, de la idea de que «el Corán es la única fuente de su derecho», de que en el islam no existía separación entre Estado y religión..., y de la imagen de los ejércitos árabes invasores de los siglos VII y VIII. No necesitaba hacer referencia explícita a determinados versículos del Corán. Tampoco necesitaba saber cómo vivían los musulmanes en Europa, qué pensaban acerca de la democracia, los derechos humanos y el Estado laico. Explícitamente Sartori afirmaba que no sabía nada sobre todo esto, pero que, para saberlo, no hacía falta acudir a los musulmanes mismos, bastaba con saber cómo era el islam.

Estamos ante una imagen esencialista del islam empleada en el contexto de un debate sobre la integración de los inmigrantes. Estamos ante el “nuevo racismo” o el “culturalismo”. Sin embargo, tenemos algo más, no sólo tenemos una visión esencialista del islam, tenemos también una imagen del islam como amenaza de la que se deriva una visión de los musulmanes. Este paso que va de postular la alteridad absoluta de los musulmanes a postular que los musulmanes son una amenaza es un paso que dará Sartori, y con él —y sobre todo tras él— otros muchos autores. Efectivamente, la idea de la amenaza ya estaba presente en Sartori, incluso antes del 11-S. En *La sociedad multiétnica* los inmigrantes —más bien las “culturas” de éstos— eran representados como una amenaza para la supervivencia de la identidad nacional de los europeos: «en Europa, si la identidad de los huéspedes permanece intacta, entonces la identidad a salvar será, o llegará a ser, la de los anfitriones.»³¹ Era la clásica preocupación del nacionalismo étnico ante la presencia extranjera lo que guiaba a Sartori. Y esa preocupación se centraba en una “cultura” que él percibía como especialmente problemática: el islam. Había que defenderse de la presencia del islam mediante la instauración de un sistema de discriminación en el proceso de selección de inmigrantes.

En definitiva, para todos esos autores el islam no será sólo incompatible, será también una amenaza para la supervivencia de Occidente, una amenaza ante la que hay que defenderse. Y es a partir de esa imagen del islam como se legitima la necesidad de discriminar y excluir a los musulmanes, aunque en casos extremos se propone algo mucho peor.³² La islamofobia, pues, pone las bases a partir de las cuales es posible

³¹ Idem: *La sociedad multiétnica*, p. 130.

³² «A radio station in Copenhagen has had its broadcasting licence taken away for three months after calling for the extermination of Muslims.

argumentar la incapacidad de integración de los musulmanes en Europa, y no sólo eso, también que su presencia en Europa supone un peligro para la estabilidad y supervivencia del Estado democrático y para la supervivencia de la nación, o incluso de la “civilización occidental”. Desde este punto de vista se afirma que la integración de los musulmanes es imposible precisamente porque son musulmanes, y el islam es incompatible con todo lo que Occidente representa. No es que Occidente rechace a los musulmanes, es que ellos rechazan a Occidente, a la democracia a los derechos humanos; y rechazan todo eso porque son musulmanes, porque el islam es todo lo contrario, la antítesis perfecta, de Occidente.

Según Oriana Fallaci, por ejemplo, los musulmanes no se integran porque su religión se lo prohíbe expresamente:

Porque Mahoma prohíbe la integración. La castiga. Si no lo sabe, échelo un vistazo al Corán. Que le transcriban las suras que la prohíben, que la castigan. Mientras tanto le reproduzco un par de ellas. Esta, por ejemplo: «Alá no permite a sus fieles hacer amistad con los infieles. La amistad produce afecto, atracción espiritual. Inclina hacia la moral y el modo de vivir de los infieles, y las ideas de los infieles son contrarias a la Sharia. Conducen a la pérdida de la independencia, de la hegemonía, su meta es superarnos. Y el Islam supera. No se deja superar». O esta otra: «No seáis débiles con el enemigo. No le ofrezcáis la paz. Especialmente mientras tengáis la superioridad. Matad a los infieles dondequiera que se encuentren. Asediadlos, combatidlos con todo tipo de trampas». En otras palabras, según el Corán tenemos que ser nosotros los que nos integremos. Nosotros los que aceptemos sus leyes, sus costumbres, su maldita Sharia.³³

Ni que decir tiene que ambas citas coránicas son inventadas, o más bien son una curiosa mezcla entre realidad y ficción. Ambas recuerdan a versículos como el 5, 51 o el 60, 1, o el 4, 144, en el caso de la primera, o el 2, 190-193, en el caso de la segunda.³⁴ Pero resulta curioso comprobar que, a pesar de su falsedad evidente, han sido asumidos

»In the controversial broadcast, Radio Holger presenter Kaj Wilhelmsen said: “There are only two possible reactions if you want to stop this bomb terrorism - either you expel all Muslims from Western Europe so they cannot plant bombs, or you exterminate the fanatical Muslims which would mean killing a substantial part of Muslim immigrants.”» Véase Buch-Andersen, Thomas: “Denmark targets extremist media”, en *BBC News*, 17 de agosto de 2005, <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/4159220.stm> [fecha de consulta: 23 de abril de 2009].

³³ Fallaci: *La fuerza de la Razón*, pp. 111-112.

³⁴ Resulta llamativa la referencia a la *Shari’a*. Esa palabra, *shari’a*, tal cual, sólo aparece una vez en el Corán: «Luego, te pusimos en una vía [*shari’a*] respecto a la Orden. Síguela, pues, y no sigas las pasiones de quienes no saben.» (45, 18, en *El Corán*, ed. J. Cortés, p. 555.). Véase, sobre la aparición de la palabra *shari’a* en el Corán y los *hadices*, Calder, Norman: “Sharia”, en *Encyclopaedia of islam. CD-ROM edition*, Leiden, Brill, 1999.

por algún autor y ciertos internautas como verdaderos —lo que no puede dejar de recordarnos a las formas de transmisión de la literatura antitalmúdica que repasamos en su momento—. ³⁵

Pero, de cualquier forma, lo que nos interesa aquí es ver cómo Fallaci argumenta que, puesto que el Corán lo prohíbe, la integración va contra el islam, y los musulmanes, en consecuencia, la rechazan: «El noventa y cinco por ciento de los musulmanes rechazan la libertad y la democracia, no sólo porque no saben lo que es sino también porque, si se lo explicas, no lo entienden. Son conceptos demasiado opuestos a aquéllos sobre los que se basa el totalitarismo teocrático. Demasiado ajenos al tejido ideológico del Islam.» ³⁶ Pero la incompatibilidad del islam con la democracia y la libertad se inserta dentro de una concepción general del islam como una fuerza que amenaza “nuestra supervivencia”, por eso la presencia de inmigrantes en Europa es, más que un problema —dado que rechazan la democracia y no se integran—, una amenaza, una invasión encubierta que tiene como último objetivo la islamización de Europa.

Esto es precisamente lo que postulaba Oriana Fallaci. La autora italiana, asumiendo completamente las ideas de la escritora suiza de origen egipcio Bat Ye’or, ³⁷ consideraba que, «lejos de ser un normal flujo migratorio el fenómeno formaba parte de una estrategia bien precisa, de un diseño basado en la penetración gradual y no en la agresión brutal y directa contra todos los perros-infieles del planeta». ³⁸ Para Fallaci, siguiendo a Bat Ye’or, se trataba de una gran conspiración, la mayor conjura de la historia —«he aquí la verdad que los dirigentes siempre han silenciado incluso ocultado como un secreto de Estado, la mayor conjura de la Historia moderna. El más miserable

³⁵ Véase Vilamarín Pulido, Luis A.: *Conexión al-Qaeda. Del islamismo radical al terrorismo nuclear*, Madrid, Nowtilus, 2005, p. 108. <http://www.lavozdelanzarote.com/Pablo-Betancort-Estamos-sufriendo> [fecha de consulta 23 de abril de 2009], comentario de “Ana”, 27 de agosto de 2006; <http://www.barraquito.net/archives/2005/01/10/oriente-vs-occidente-la-ilusion-del-combate-final/> [fecha de consulta 23 de abril de 2009]; <http://www.publico.es/espana/131067/pp/cree/los/musulmanes/amenaza/democracia?orden=VALORACION&asc=&aleatorio=0.5> [fecha de consulta 23 de abril de 2009], comentario de “Valiant”, 1 de julio de 2008; <http://mail.elrefuerzo.com/foro/viewtopic.php?p=12193&sid=f1dfe274bcbb6ebe6a2e7965e7e80eba> [fecha de consulta 23 de abril de 2009], comentario de “Castaño oscuro”, 28 de enero de 2005; <http://www.minutodigital.com/blogs/libros/?p=8> [fecha de consulta 23 de abril de 2009], comentario de Diego Apalategui, 5 de septiembre de 2006.

³⁶ Fallaci: *La fuerza de la Razón*, pp. 71-72.

³⁷ Véase, sobre todo, Ye’or, Bat (Pseud.): *Eurabia: the Euro-Arab axis*, Madison, NJ, Fairleigh Dickinson University Press, 2005. Véase también, para una crítica a Bat Ye’or, Carr, Matt: “You are now entering Eurabia”, en *Race & Class*, vol. 48, nº 1 (julio-septiembre de 2006), pp. 1-22; Jablonka, Ivan: “La peur de l’islam”, en *La Vie des Idées*, nº 12, 1 de mayo de 2006, http://www.laviedesidees.fr/La-peur-de-l-islam.html?decoupe_recherche=jablonka [fecha de consulta: 31 de mayo de 2008].

³⁸ Fallaci: *La fuerza de la Razón*, p. 145.

complot que a través de los timos ideológicos, las suciedades culturales, las prostituciones morales, los engaños, nuestro mundo haya producido jamás»³⁹—. Políticos, medios de comunicación e intelectuales, incluso la Iglesia Católica, se habían conjurado con “el islam” para conseguir islamizar Europa, convertirla en «Eurabia».⁴⁰

Fallaci asume totalmente las conclusiones de Bat Ye'or, pero incide más que ella en lo que suponen para la interpretación del fenómeno migratorio. Para Fallaci, la inmigración musulmana fue un fruto de la conspiración euro-árabe que describe Ye'or. Esta conspiración tomó forma en la llamada «Resolución de Estrasburgo», que establecía que:

(...) «a los gobiernos europeos que dispongan medidas especiales para salvaguardar el libre movimiento de los trabajadores árabes que emigrarán a Europa así como el respeto de sus derechos fundamentales. Tales derechos deberán ser equivalentes a los de los ciudadanos nacionales. Deberán establecer además un tratamiento igualitario en el empleo, en el alojamiento, en la asistencia sanitaria, en la escuela gratuita etcétera». Siempre evitando cuidadosamente emplear las palabras Islam, islámico, musulmán, Corán, Mahoma o Alá, la Resolución de Estrasburgo habla también de las «exigencias» que surgirán cuando la mercancía humana de intercambio llegue a Europa. Ante todo, «la exigencia de posibilitar a los inmigrantes y a sus familias el poder practicar la vida religiosa y cultural de los árabes». Después «la necesidad de crear por medio de la prensa y demás medios de información un clima favorable a los inmigrantes y a sus familias». Y por último, la de «exaltar a través de la prensa y del mundo académico la contribución dada por la cultura árabe al desarrollo europeo». Temas éstos, retomados por el Comité Mixto de Expertos con las siguientes palabras: «Junto al inalterable derecho a practicar su religión y mantener estrechos vínculos con sus países de origen, los inmigrantes tendrán también el de exportar a Europa su cultura. Es decir el derecho de propagarla y difundirla». (¿Has leído bien?).⁴¹

³⁹ Ibid., p. 158.

⁴⁰ Acerca de la participación de la Iglesia Católica, en la conspiración Fallaci apunta que «son las asociaciones católicas las que administran las ayudas estatales para los inmigrados. Son las asociaciones católicas las que se oponen a las expulsiones aunque al que vaya a ser expulsado le hayan pillado con explosivos o drogas en las manos. Son las asociaciones católicas las que proporcionan asilo político, nueva fórmula de invasión» (Ibid., pp. 175-176.). Véase también Fallaci: *La fuerza de la Razón*, pp. 177-178, donde expresamente incluye al Vaticano en la conspiración para extender la cultura árabe.

Participan en la conspiración también los académicos, historiadores, filósofos e investigadores «que desde hace treinta años denigran nuestra cultura para demostrar la superioridad del islam» (Fallaci: *La fuerza de la Razón*, p. 176.). Pero, para Fallaci, los principales artífices de la conspiración son sobre todo los políticos de la Unión Europea, que por propiciar la inmigración y permitir el libre ejercicio del islam en Europa, han provocado la «transformación de Europa en Eurabia», la islamización del continente. Véase, sobre todo, Fallaci: *La fuerza de la Razón*, pp. 176-177.

⁴¹ Fallaci: *La fuerza de la Razón*, pp. 168-169. Véase que, según Fallaci, se trata de un texto de mediados de los años 70, pero en todo momento, habla de la inmigración como algo que está por venir: «los trabajadores árabes que emigrarán a Europa». Con ello se potencia la idea de que, efectivamente, la inmigración es algo que se produce como consecuencia de una conspiración urdida en esos años.

De ahí Fallaci deducía que el fenómeno de la inmigración vino incentivado por estas maquinaciones, y que, fruto de ellas, precisamente en esos años (segunda mitad de los setenta), empezaron a llegar los inmigrantes a Europa: «¿No fue en los Años Setenta cuando nuestras ciudades comenzaron a llenarse de “mano-de-obra” es decir de limpia-cristales apostados en los semáforos y de vendedores ambulantes especializados en lapiceros y chicles?»⁴² Pero lo más tenebroso de todo el relato de Fallaci es que nos asegura que, también por esos años, los árabes empezaron a comprarlo todo, y que, de hecho lo dominan todo:

¿No fue entonces cuando los árabes comenzaron a hacer shopping en Europa? ¿No fue entonces cuando Gadafi compró el 10 por ciento de Fiat? ¿No fue entonces cuando el egipcio Al Fayed puso la vista sobre los grandes almacenes Harrods de Londres? Todo lo compraban, todo. Zapaterías, grandes hoteles, acerías, antiguos castillos. Líneas aéreas, editoriales, empresas cinematográficas, antiguas tiendas de vía Tornabuoni y Faubourg-Saint-Honoré, o yates de vértigo. En un momento determinado hasta querían comprar el agua.⁴³

El agua, al parecer, no pudieron comprarla porque no se la vendimos, pero «les hemos vendido un agua aún más preciosa. (...). El agua de la que hablo es el agua de nuestra cultura. El agua de nuestros principios, de nuestros valores, de nuestras conquistas. El agua de nuestra lengua, de nuestra religión o de nuestro laicismo, de nuestra Historia. El agua de nuestra esencia, de nuestra independencia, de nuestra civilización. El agua de nuestra identidad.»⁴⁴

Este ha sido, a grandes rasgos, el desarrollo que el discurso islamófobo ha tenido en los últimos años, pasando de ser sólo una representación del islam como amenaza, a ser también un discurso expresamente empleado, en el contexto del debate en torno a la inclusión de los inmigrantes en Europa —y Norteamérica—, para legitimar la exclusión de los inmigrantes musulmanes.

Para ahondar más en la manera en la que esa imagen del islam se construye y la manera en la que es empleada en ese debate sobre la inmigración, en los siguientes capítulos nos centraremos en el trabajo de tres importantes autores, aunque importantes

Recuérdese, sin embargo, que es precisamente en esos años cuando los Estados europeos receptores de inmigración empiezan a aplicar políticas de “inmigración 0”.

⁴² Ibid., pp. 169-170.

⁴³ Ibid., p. 170.

⁴⁴ Ibid., p. 174.

por razones muy diferentes. Por un lado tenemos dos propagandistas, autores de dos best-sellers, por otro un intelectual y académico cuyos libros no venden demasiado, pero cuyo prestigio y presencia en los medios lo convierten, para algunos, en una autoridad. Por un lado, tenemos dos autores con una fuerte influencia confesional — católica en un caso, evangélica en el otro— y vínculos con medios de comunicación conservadores; por otro, un autor cercano a posiciones progresistas y laicas. Por un lado una islamofobia abierta y “sin complejos”, por otro una islamofobia implícita. Sin embargo en todos ellos la misma imagen esencialista y amenazante del islam construida a partir del Corán y los *hadices*. Una misma imagen, pero con diferentes matices: por un lado el mal absoluto, por otro lado un mal que puede enmendarse o ser enmendado.

Capítulo 8.

Robert Spencer: “desvelando” el islam

En los últimos seis años Robert Spencer ha sido quizás uno de los autores que más ha escrito sobre la amenaza que, a su juicio, el islam supone para el resto del mundo. Empezó en 2002 con la publicación de *Islam unveiled*, libro al que han seguido otros como *Onward Muslim soldiers* (2003), *The myth of Islamic tolerance* (2005) o *The truth about Muhammad* (2006).¹ Desde entonces publica regularmente columnas de opinión en FrontPage Magazine y JihadWatch,² y ha publicado artículos de opinión también en *Human Events*, el *Washington Times*, *National Review*, el *New York Post*, etc.³ También ha aparecido como “experto” en programas de actualidad política de cadenas como Fox News.⁴ A la vez, sus artículos son traducidos a varias lenguas, entre ellas al castellano, en páginas *web* como Libertad Digital, la del Grupo de Estudios Estrategicos (GEES) o Diario de América.⁵

Como se ve, la carrera de Spencer en los últimos años ha sido fulgurante. Sin embargo, antes del 11 de septiembre de 2001 era alguien totalmente desconocido. La única información que tenemos de él anterior a la publicación de su primer libro es que

¹ Spencer, Robert: *Islam unveiled: disturbing questions about the world's fastest-growing faith*, San Francisco, Encounter Books, 2002; Spencer, Robert: *Onward Muslim soldiers: how jihad still threatens America and the West*, Washington, Regnery Pub., 2003; Spencer, Robert: *The myth of Islamic tolerance: how Islamic law treats non-Muslims*, Amherst, NY, Prometheus Books, 2005; Spencer, Robert: *The truth about Muhammad: founder of the world's most intolerant religion*, Washington, Regnery Pub., 2006.

² <http://www.frontpagemag.com>; <http://www.jihadwatch.org/>. Los mismos artículos se publican en uno y otro medio.

³ Véase <http://www.jihadwatch.org/articles/> [fecha de consulta: 29 de marzo de 2009]

⁴ Véanse unos ejemplos recopilados en Youtube: <http://www.youtube.com/watch?v=SddesLgxzHM> [fecha de consulta: 31 de marzo de 2009]; <http://www.youtube.com/watch?v=SRStPd9dLx4> [fecha de consulta: 31 de marzo de 2009].

⁵ <http://www.libertaddigital.com:6681/opinion/robert-spencer/>; <http://www.gees.org/autor/213/>; http://www.diariodeamerica.net/front_notas_list.php?id_autor=101.

en 1986 obtuvo el título de master en “Religious Studies” por la Universidad de Carolina del Norte en Chapell Hill, con una tesis de 102 páginas titulada *The monophysite in the mirror*.⁶ Hasta la fecha, ése ha sido su único trabajo académico.

Las circunstancias por las cuales en pocos años Spencer pasó de ser totalmente desconocido a ser uno de los “expertos” sobre el islam con más presencia mediática en Estados Unidos son, también, desconocidas. Pero lo que sí es cierto es que esa aparición súbita en el espacio mediático norteamericano se realiza gracias al apoyo de importantes grupos de presión de ideología conservadora, especialmente el David Horowitz Freedom Center,⁷ editor de FrontPage Magazine y JihadWatch.

El David Horowitz Freedom Center —antiguo Center for the Study of Popular Culture, creado en 1988— es una organización fundada por David Horowitz cuya misión es, según su página *web*, «defender la sociedad libre americana a través de la educación del público para preservar los valores constitucionales de libertad individual, el imperio de la ley, la propiedad privada y un Gobierno limitado». Esta organización recibe financiación de fundaciones conservadoras norteamericanas como la Sarah Scaife Foundation —300.000 \$ en 2007⁸—, o la Lynde and Harry Bradley Foundation —325.000 \$ en 2007⁹—.

David Horowitz fue uno de los fundadores del movimiento conocido como “la Nueva Izquierda” norteamericana en los años 60 y editor de una de sus más importantes publicaciones, *Ramparts*. Llegó incluso a ser un cercano colaborador del líder de los Panteras Negras, Huey Newton. Sin embargo, en los años 80 sufrió una conversión

⁶ Véase <http://webcat.lib.unc.edu/record=b2172870~S1>.

⁷ <http://www.horowitzfreedomcenter.org/>.

⁸ <http://www.scaife.com/sarah07.pdf> [fecha de consulta: 30 de marzo de 2009].

⁹ <http://www.bradleyfdn.org/pdfs/reports2007/2007AnnualReport.pdf> [fecha de consulta: 30 de marzo de 2009]. La Bradley Foundation, también financia CampusWatch —50.000 \$ en 2007—, una página *web* dedicada a monitorizar la situación de los Middle East Studies en las universidades norteamericanas —<http://www.campus-watch.org/>—, estudios que los responsables de la *web* consideran controlados por “izquierdistas”. CampusWatch es un proyecto del Middle East Forum —<http://www.meforum.org/>—, un *think tank* dirigido por Daniel Pipes y dedicado a promocionar los «intereses americanos en el Oriente Medio». Sobre Campus Watch y la política de presión ejercida en Estados Unidos sobre los Middle East Studies véase Beinin, Joel: “The new American McCarthyism: policing thought about the Middle East”, en *Race & Class*, vol. 46, nº 1 (julio de 2004), pp. 101-115; Lockman: *Contending visions of the Middle East*, pp. 251-257; Lockman, Zachary: “Behind the battles over US Middle East Studies”, en *Middle East Report*, enero de 2004, http://www.merip.org/mero/interventions/lockman_interv.html [fecha de consulta: 10 de julio de 2007]. Sobre la financiación de la Bradley Foundation a CampusWatch véase <http://www.bradleyfdn.org/pdfs/reports2007/2007AnnualReport.pdf> [fecha de consulta: 30 de marzo de 2009].

ideológica que le llevó a situarse en las filas del conservadurismo norteamericano.¹⁰ A finales de la década creó el Center for the Study of Popular Culture para «establecer una presencia conservadora en Hollywood y mostrar cómo la cultura popular se había convertido en un campo de batalla político».¹¹ Desde entonces, ha sido uno de los formadores de opinión conservadores más cercanos al Partido Republicano y un habitual en los debates de Fox News y la CNN. Los últimos libros de David Horowitz son *Unholy Alliance* (2004), que «examina la relación entre el islam radical y la izquierda americana»; *Professors: the 101 most dangerous academics in America* (2006); e *Indoctrination U.: the left's war against academic freedom* (2007). Estos dos últimos están dedicados a una de las grandes preocupaciones de Horowitz: la influencia de los académicos “izquierdistas” en las universidades estadounidenses.¹²

Entre finales de los setenta y principios de los años ochenta David Horowitz publicó varios libros con Peter Collier, fundador de Encounter Books, precisamente la editorial que publicó el primer libro de Spencer, *Islam unveiled*. La colaboración entre Horowitz y Collier ha continuado hasta 2004, cuando ambos publicaron *The anti-Chomsky reader*, también en Encounter Books.¹³

De la vinculación de Spencer con Encounter Books por un lado, y de la vinculación de Collier con Horowitz, por otro, suponemos que debió surgir la colaboración entre Spencer y Horowitz. Esta colaboración se ha materializado, como hemos dicho, en la colaboración de Spencer en FrontPage Magazine y la creación de JihadWatch. FrontPage Magazine es una publicación digital neoconservadora que, según los datos del propio David Horowitz Freedom Center, tiene alrededor de 620.000 visitantes al mes, y vínculos en más de 2.000 páginas *web* de todo el mundo. Por otro lado, JihadWatch es uno de los proyectos del David Horowitz Freedom Center. Se trata de otra página *web* editada por Robert Spencer y cuya finalidad es —según lo que se recoge en la página del citado Centro— mostrar cómo los radicales islámicos intentan

¹⁰ Sobre David Horowitz véase Sherman, Scott: “David Horowitz’s Long March”, *The Nation*, 3 de Julio de 2000.

¹¹ Véase <http://www.horowitzfreedomcenter.org/FlexPage.aspx?area=aboutus> [fecha de consulta: 1 de septiembre de 2007].

¹² Véase http://www.horowitzfreedomcenter.org/FlexPage.aspx?area=about_horowitz [fecha de consulta: 31 de marzo de 2009].

¹³ Véase <http://www.encounterbooks.com/about/> [fecha de consulta: 26 de marzo de 2009].

«subvertir las instituciones occidentales y la vida cívica y finalmente subordinar Occidente dentro de un mundo dominado por los musulmanes».¹⁴

La mayor parte de los libros de Spencer han sido publicados por Regnery Publishing, INC., la editorial conservadora líder en Estados Unidos, según palabras de su presidenta Marji Ross.¹⁵ Esta editorial ha publicado obras como *La guía políticamente incorrecta del darwinismo y el Diseño Inteligente*, *La guía políticamente incorrecta del calentamiento global y el ecologismo*, *La guía políticamente incorrecta del Sur (y por qué resurgirá)*, o *La guía políticamente incorrecta de las mujeres, el sexo y el feminismo*. Regnery es también la editorial de *In defense of internment*, de Michelle Malkin, un libro donde se defiende el internamiento de la población norteamericana de origen japonés durante la Segunda Guerra Mundial y se propone esta práctica como modelo para el tratamiento de la población musulmana.¹⁶

Regnery Publishing forma parte de Eagle Publishing, INC., una compañía editorial conservadora que también edita *Human Events*, una revista fundada en 1944 por, entre otros, Henry Regnery (1912-1996), hijo del magnate de la industria textil William H. Regnery y fundador de Regnery Publishing. En ella escriben personalidades como Pat Buchanan, y Robert Spencer es columnista habitual.¹⁷

¹⁴ Véase <http://www.horowitzfreedomcenter.org/FlexPage.aspx?area=programs> [fecha de consulta: 31 de marzo de 2009].

¹⁵ <http://www.regnery.com/about.html> [fecha de consulta: 26 de marzo de 2009].

¹⁶ Malkin, Michelle: *In defense of internment: the case form "racial profiling" in World War II and the war on terror*, Washington, Regnery Pub., 2004; Wells, Jonathan: *The politically incorrect guide to Darwinism and intelligent design*, Washington, Regnery Pub., 2006; Horner, Christopher: *The politically incorrect guide to global warming and environmentalism*, Washington, Regnery Pub., 2007; Johnson, Clint: *The politically incorrect guide to the South (and why it will rise again)*, Washington, Regnery Pub., 2006; Carrie, Lukas L.: *The politically incorrect guide to women, sex, and feminism*, Washington, Regnery Pub., 2006. De este último libro el editor comenta: «We were raised to think we could have it all. In college we were told that men weren't necessary. Pop culture told us that career—not family—came first. The idea of being a stay-at-home mom was for losers. And yet are we happier than our mothers or grandmothers, who grew up before women were "liberated" by the sexual revolution? For many women, the answer is no. In *The Politically Incorrect Guide™ to Women, Sex, and Feminism*, Carrie Lukas, a young career woman and new mother, sets the record straight: correcting the lies women have been told and slamming the door on the screaming harpies of NOW, feminist professors, and the rest of the bra-burners who have done so much to wreck women's lives.» Véase <http://www.regnery.com/books/pigwomen.html> [fecha de consulta: 5 de febrero de 2009].

¹⁷ http://www.humanevents.com/search.php?author_name=Robert+Spencer [fecha de consulta: 26 de marzo de 2009]. En España, su única obra publicada, la *Guía políticamente incorrecta del islam (y las Cruzadas)*, ha sido publicada por la editorial Ciudadela, dirigida por Antonio Arcones, quien es también presidente de la Fundación Burke, una fundación conservadora. Véase <http://www.ciudadela.es/cream/?page=9> [fecha de consulta: 5 de abril de 2009]; <http://www.ciudadela.es/cream/?page=9> [fecha de consulta: 5 de abril de 2009].

Como se puede comprobar, aunque Robert Spencer publica mucho, lo hace en realidad en medios casi siempre vinculados al mismo círculo de organizaciones conservadoras norteamericanas —y sus imitadores internacionales—. Sus obras, por lo tanto, forman parte de un movimiento político más amplio tendente a extender las ideas conservadoras en Estados Unidos, pero, sobre todo, a luchar contra las ideas difundidas por los “izquierdistas”, unas ideas que, consideran, lo han inundado todo, sumiendo al hombre blanco anglosajón en un complejo de inferioridad y de culpa que lo ha inhabilitado para ejercer el poder que por derecho propio le corresponde. Por lo tanto el objetivo principal de estos conservadores es devolver el sentimiento de superioridad al hombre blanco anglosajón, que identifican con la vanguardia de Occidente, la libertad y la democracia, como paso previo para acabar con todo aquello que lo amenaza: las minorías étnicas, el mundo no occidental —el islámico en particular— y la izquierda. Porque, como el mismo Spencer afirma, «un pueblo que se avergüenza de su propia cultura no la va a defender.»¹⁸

Sin embargo, el hecho de que Robert Spencer y otros autores como él hayan encontrado en determinados medios de comunicación e instituciones conservadoras norteamericanas apoyo y cobijo, no significa que el conservadurismo norteamericano sea, ni mucho menos, homogéneo en su disposición hacia el islam. De hecho, las afirmaciones del presidente norteamericano George W. Bush, realizadas en el Congreso de los Estados Unidos, acerca de que las enseñanzas del islam son «buenas y pacíficas», han sido repetidamente criticadas desde círculos cercanos a Spencer.¹⁹ De la misma manera, desde dentro del conservadurismo norteamericano han surgido intelectuales que critican la visión que del islam transmiten Robert Spencer y otros autores. Es el caso que ya hemos citado de Daniel Pipes, quien, como vimos, se situaba totalmente en contra de la utilización de los textos coránicos en el análisis del islamismo radical. Pero es también el caso de Dinesh D’Souza, quien se ha enfrentado especialmente con Robert

¹⁸ Spencer: *Guía políticamente incorrecta del islam*, p. 205. Sobre la derecha conservadora norteamericana véase Diamond, Sara: *Roads to dominion. Right wing movements and political power in the United States*, Nueva York, Guilford Press, 1995; Green, John Clifford; Rozell, Mark J. y Wilcox, Clyde: *The Christian right in American politics: marching to the millennium*, Washington, Georgetown University Press, 2003; Wilcox, Clyde y Larson, Carin: *Onward Christian soldiers? The religious right in American politics*, 3ª ed., Boulder, Colo., Westview Press, 2006.

¹⁹ Véase Davis y Daly: *Islam: What the West needs to know (video)*; Spencer: *Islam unveiled*, p. ix.

Spencer y la forma que éste tiene de utilizar los textos sagrados del islam y su manera de representar esta religión.²⁰

Otro de los elementos que hay que tener en cuenta a la hora de hablar de Robert Spencer es el religioso. Spencer fue miembro de la Free Congress Foundation,²¹ otro *think tank* conservador norteamericano fundado por Paul Weyrich, cuyo principal interés es la «Guerra Cultural» contra la «decadencia moral y cultural de la corrección política».²² Paul Weyrich fue un famoso líder del movimiento conservador norteamericano y miembro de la Iglesia Greco-Católica Melquita, la misma iglesia a la que pertenece Spencer.²³ De hecho, en su primer libro, *Islam unveiled*, en los agradecimientos, uno de los primeros en ser nombrados es Paul Weyrich, seguido de toda una serie de sacerdotes de la Iglesia Melquita y otras iglesias: el Reverendo Thomas Steinmetz, el Reverendo Eugene Mitchell, Reverendo Gerasimos Murphy y el Reverendo Richard John Neuhaus. Entre los que reciben el agradecimiento de Spencer se encuentra también Daniel Ali.²⁴ Daniel Ali era un musulmán que se convirtió al catolicismo con quien Spencer escribió un libro titulado *Inside islam*, publicado por la editorial católica Ascension Press. *Inside islam*, que fue prologado por el padre Mitch

²⁰ Véanse, entre otros, D'Souza, Dinesh: "Who's afraid to criticize islam?" en *AOL News Bloggers*, 1 de agosto de 2007, <http://news.aol.com/newsbloggers/2007/08/01/whos-afraid-to-criticize-islam/> [fecha de consulta: 27 de marzo de 2009]; D'Souza, Dinesh: "More religious wars, Mr. Spencer?" en *AOL News Bloggers*, 30 de mayo de 2007, <http://news.aol.com/newsbloggers/2007/05/30/more-religious-wars-mr-spencer/> [fecha de consulta: 27 de marzo de 2009]; D'Souza, Dinesh: "Robert Spencer's History for dummies", en *AOL News Bloggers*, 27 de mayo de 2007, <http://news.aol.com/newsbloggers/2007/05/27/robert-spencers-history-for-dummies/> [fecha de consulta: 27 de marzo de 2009]; D'Souza, Dinesh: "Looking for Muslim moderates? Here are two", en *AOL News Bloggers*, 26 de julio de 2007, <http://news.aol.com/newsbloggers/2007/07/26/looking-for-muslim-moderates-here-are-two/> [fecha de consulta: 27 de marzo de 2009]; D'Souza, Dinesh: "Letting Bin Laden define islam", en *AOL News Bloggers*, 2 de mayo de 2007, <http://news.aol.com/newsbloggers/2007/03/02/letting-bin-laden-define-islam/> [fecha de consulta: 27 de marzo de 2009]; D'Souza, Dinesh: "The silence of the traditional Muslims", en *AOL News Bloggers*, 15 de marzo de 2007, <http://news.aol.com/newsbloggers/2007/03/15/the-silence-of-the-traditional-muslims> [fecha de consulta: 27 de marzo de 2009]; D'Souza, Dinesh: "Bernard Lewis vs. the islamophobes", en *AOL News Bloggers*, 6 de marzo de 2007, <http://news.aol.com/newsbloggers/2007/03/06/bernard-lewis-vs-the-islamophobes/> [fecha de consulta: 27 de marzo de 2009]; D'Souza, Dinesh: "Robert Spencer has a fit (his fourth this week)", en *AOL News Bloggers*, 14 de marzo de 2007, <http://news.aol.com/newsbloggers/2007/03/14/robert-spencer-has-a-fit-his-fourth-this-week/> [fecha de consulta: 27 de marzo de 2009].

²¹ Véase <http://www.jihadwatch.org/spencer/> [fecha de consulta: 31 de marzo de 2009].

²² Véase <http://www.freecongress.org/aboutfcf.aspx> [fecha de consulta: 31 de marzo de 2009].

²³ Sobre Paul Weyrich véase Gizzi, John: "The man who helped found Modern conservatism", en *Human Events.com*, 23 de diciembre de 2008, <http://www.humanevents.com/article.php?id=30044> [fecha de consulta: 31 de marzo de 2009]; Gizzi, John: "Paul Weyrich: outstanding conservative leader", en *Human Events*, vol. 64, nº 44 (22 de diciembre de 2008), pp. 5.

²⁴ Spencer: *Islam unveiled*, p. 177.

Pacwa —un sacerdote jesuita²⁵—, era un libro dedicado especialmente a enseñar a los católicos cómo enfrentarse dialécticamente a los musulmanes para estimular su conversión. En sus primeras líneas los autores se preguntaban: «¿importa realmente si [los musulmanes] son introducidos o no al cristianismo?», a lo que respondían con un rotundo «sí». Y he aquí el porqué de este sí rotundo:

Aunque sin duda hay millones de musulmanes virtuosos, el islam es en sí misma una revelación incompleta, errónea y muchas veces directamente falsa que, de muchas maneras, directamente contradice lo que Dios ha revelado a través de los profetas del Antiguo Testamento y de Su Hijo Jesucristo, el Verbo hecho carne. Y, como se verá en las siguientes páginas, sus creencias tienen serias consecuencias para la dignidad humana y las culturas de los países en los que domina. Por muchas razones (que muchos en Occidente han tratado de ignorar o de minimizar), el islam constituye una amenaza para el mundo en su totalidad. A pesar de estar de acuerdo con el cristianismo en algunas creencias fundamentales, la teología islámica y su crecimiento agresivo no son realidades benignas.²⁶

La conversión se mostraba así al lector como la única manera de apartar a todos esos millones de musulmanes de un culto falso y peligroso para Occidente. El libro se insertaba en la tradición polémica cristiana dedicada a mostrar los errores del islam, su falsedad y maldad intrínseca, para, supuestamente, propiciar así la conversión de los musulmanes. No en vano Daniel Ali era, como decimos, un converso, y, como tal, un ejemplo que mostraba que la conversión de los musulmanes era posible. Su organización, el Christian-Islamic Forum, a la que —según D'Agostino²⁷— Spencer también pertenecía, era una organización especialmente creada para estimular las conversiones de musulmanes al catolicismo. Como en la Edad Media, los conversos adquieren una importancia central en la polémica antiislámica —así como en la antijudía—.²⁸ Sin embargo, como sucedía con las anteriores obras de la polémica antiislámica, *Inside islam* no estaba dirigida a los musulmanes, sino a los cristianos.²⁹ Se trataba más bien de defender el cristianismo de la amenaza que, a su juicio, supone el islam. Y en esta defensa la degradación de la imagen del islam tenía una importancia

²⁵ Véase <http://www.ignatiusproductions.org/frmitch/>

²⁶ Spencer, Robert y Ali, Daniel: *Inside Islam: a guide for Catholics. 100 questions and answers*, West Chester, Ascension Press, 2003, pp. 15-16.

²⁷ D'Agostino, Joseph: "Conservative spotlight: Robert Spencer", en *Human Events*, vol. 58, nº 45 (9 de diciembre de 2002), pp. 16.

²⁸ Tolan: *Saracens*, p. 148.

²⁹ *Ibid.*, pp. 152, 160.

central: se lucha mejor contra un enemigo que se considera la encarnación del Mal, cuando estamos seguros de nuestra verdad y su error, de nuestra superioridad moral, de que “nosotros” representamos el Bien. Así pues, tras una aparente preocupación misional se encuentra en realidad una mera necesidad de representación del otro como el enemigo del que es necesario defenderse.

En sus otros libros, y en sus artículos de opinión, Spencer definitivamente parece haber dejado a un lado cualquier rastro de preocupación misional. Definitivamente ha dejado de lado la representación del islam como un mal que debe ser abandonado —por los musulmanes—, y se ha centrado en la representación del islam como una amenaza que debe ser combatida —por los “cristianos”—. A pesar de todo, como veremos, el hecho de que considere que el único musulmán bueno es el que no es musulmán realmente, remite de nuevo a esa necesidad de que los musulmanes abandonen el islam para dejar de ser una amenaza. Veamos.

DESVELANDO EL ISLAM CONTRA LO POLÍTICAMENTE CORRECTO

Desde el principio, desde que publicara *Islam unveiled*, el objetivo principal de Spencer ha sido “descubrir” al mundo algo que, desde su punto de vista, ha sido ocultado por una serie de intereses vinculados a la izquierda: la verdadera naturaleza del islam.³⁰ Otros autores han adoptado también como su objetivo desvelar los “misterios” que encubre el islam, entre ellos cabe destacar a Ergun M. Caner y Emir F. Caner, y a Anis Shorrosh.³¹ La lógica de todos ellos es la misma: una serie de poderes ocultos más o menos vinculados a la izquierda y al poderoso influjo del petróleo árabe han empeñado su tiempo y dinero en ocultar al resto del mundo cómo es el islam, todo ello con el inconfesable objetivo de favorecer el avance del islam y la futura islamización

³⁰ Según Spencer su *Guía políticamente incorrecta* «va a echar alguna luz sobre la bruma de la actual desinformación existente en torno al islam y las Cruzadas. Esta bruma es más densa que nunca. (...) La desinformación y las medias verdades acerca de lo que enseña el islam y de lo que creen los musulmanes radicales en Estados Unidos han invadido las radios e incluso han influido en las políticas de los gobiernos. (...) Este libro es un intento de que el discurso público sobre estos dos temas se acerque un poco más a la verdad» Spencer: *Guía políticamente incorrecta del islam*, p. 18-20.

³¹ Caner, Ergun Mehmet y Caner, Emir Fethi: *Unveiling Islam: an insider's look at Muslim life and beliefs*, Grand Rapids, MI, Kregel Publications, 2002; Shorrosh, Anis: *Islam revealed: a Christian Arab's view of Islam*, Nashville, T. Nelson Publishers, 2001 [1ª ed. 1988].

del mundo.³² Para ello han logrado controlar los medios de comunicación, las universidades y a los políticos de todas las tendencias —salvo algunos casos excepcionales—. Son estos poderes los que han instaurado aquello que es “políticamente correcto” decir y aquello que debe ser silenciado, perseguido, ocultado. Estos autores, Spencer entre ellos, lo que se disponen a hacer es luchar contra esos poderes desvelando precisamente aquello que éstos desean que permanezca oculto.

Según estos autores, en esta tarea de ocultación deliberada de la realidad, los académicos especialistas en Middle East Studies han tenido, desde los años 70, un papel fundamental. El campo de los Middle East Studies está plagado de izquierdistas que han sucumbido a los influjos de Edward Said, guía espiritual de todos ellos. Fue Edward Said, con su *Orientalismo*, quien, según estos autores, acabó con una larga y fructífera tradición de conocimiento científico del Oriente islámico. Tras él, los especialistas en estudios islámicos sólo se han dedicado a denunciar a Occidente como un mal, como una entidad intrínsecamente racista e imperialista, mientras han construido una imagen idílica del islam como una religión tolerante, pacífica y víctima secular de las agresiones occidentales.³³

A partir de estos presupuestos se desarrolla toda una teoría de la conspiración cuyo único objetivo es desacreditar *a priori* cualquier crítica que estos autores puedan recibir. Cualquier crítica inmediatamente quedará desacreditada como parte de la conspiración izquierdista. Cuando lo que se quiere es sostener una visión del islam totalmente contraria a la que la mayor parte de los expertos en el tema sostiene, que esa visión es la única verdadera y el resto no son más que ensoñaciones de islamófilos, no cabe otra que manejar la idea de que todos ellos están confabulados y que actúan así por intereses ocultos —el odio a Occidente, el anti-americanismo, el anti-cristianismo, la fascinación enfermiza por el islam—. ³⁴

³² Una muestra de este punto de vista, llevado al paroxismo, puede encontrarse en Ye'or: *Eurabia: the Euro-Arab axis*.

³³ Véase, para todo esto, el retrato que se hace de Edward Said y su influencia en los Middle East Studies norteamericanos en Davis y Daly: *Islam: What the West needs to know* (video). Véase también, para un análisis de esta postura contra Edward Said, centrado en la obra de Martin Kramer *Ivory towers on sand* —una obra posiblemente inspiradora de todo cuanto en *Islam: what the west needs to know* se dice sobre Said—, véase Lockman: *Contending visions of the Middle East*, pp. 257-267.

³⁴ Por ejemplo, en cierto pasaje de su *Guía políticamente incorrecta*, para mostrar hasta qué punto los “izquierdistas” han extendido sus mentiras sobre la historia de, en este caso, Estados Unidos, Spencer relata el caso de cierta chica norteamericana que hizo unas declaraciones en las que se mostraba poco orgullosa de su cultura y, en cambio, decía admirar la cultura de los nativos norteamericanos. Ante ello

¿Y qué es lo que estos poderes ocultan? ¿Qué debe ser desvelado? La realidad sobre el islam: que éste, lejos de ser una religión pacífica, tolerante, y compatible con Occidente, es una religión violenta que ordena hacer la guerra contra los no musulmanes; una religión, por tanto, intrínsecamente intolerante y, por ello, incompatible con todo aquello que representa Occidente. Que es una religión que de ninguna manera es comparable al resto, que es un problema, que constituye una amenaza para las sociedades occidentales:

Los perros guardianes de la corrección política, tanto musulmanes como no musulmanes, prácticamente han excluido cualquier tipo de desacuerdo con la idea de que el islam es pacífico, benigno y tolerante, hasta el punto de afirmar que no implica en absoluto un problema para las sociedades occidentales. Así, muestran al islam como equiparable al judaísmo y al cristianismo, dado que, como estos últimos, puede estar expuesto a ser «secuestrado» (sin tener responsabilidad en ello) por «extremistas».³⁵

Para nuestro análisis vamos a utilizar principalmente su *Guía políticamente incorrecta* como eje conductor de la exposición. Lo haremos así porque, entre los libros que Spencer ha escrito, es el que más difusión ha tenido. La *Guía* llegó a estar en la lista de los libros más vendidos del *New York Times* y gracias a su traducción al castellano, al italiano y al francés ha tenido una difusión internacional.³⁶

FORMA Y MÉTODO DE LA GUÍA

En primer lugar nos centraremos en la forma y el método de exposición seguido por Spencer en esta obra. Después expondremos cuál es el contenido de la misma; es decir, la imagen que del islam pretende transmitir.

Las obras de Spencer no tienen un carácter académico ni pretenden tenerlo. La *Guía políticamente incorrecta*, no es, en este sentido, una excepción. Es un trabajo

Spencer afirmaba que «ella cree en todas esas falsedades debido a las décadas de condicionamiento antiamericano, antioccidental y anticristiano existente en nuestros colegios y universidades.» Spencer: *Guía políticamente incorrecta del islam*, p. 204.

³⁵ Ibid., p. 71.

³⁶ Véase “Paperback best sellers”, en *The New York Times*, 16 de octubre de 2005, <http://query.nytimes.com/gst/fullpage.html?res=9E07E4DC1E30F935A25753C1A9639C8B63> [fecha de consulta: 30 de marzo de 2009]. La edición en italiano fue publicada como *Guida (politicamente scorretta) all'islam e alle Crociate*, Turín, Lindau, 2008. No existe, hasta donde conocemos, una edición publicada en francés en forma de libro, lo que sí existe es una traducción colgada en una página en Internet: http://www.gpii.precaution.ch/?page_id=2 [fecha de consulta: 7 de abril de 2009].

dirigido a un gran público no especializado, aunque medianamente formado, y está escrito en un estilo polémico aunque sencillo. La obra está estructurada a partir de los mitos “políticamente correctos” que se quieren rebatir; es decir, cada capítulo está dedicado a un tema acerca del cual, se supone, existen toda una serie de “mitos políticamente correctos” que invariablemente han tendido a construir una imagen benigna del islam. Cada capítulo, pues, está formado por la exposición de esos “mitos” y la consiguiente refutación de los mismos. Dichos “mitos” se enuncian sin necesidad de probar su existencia o de especificar quién los mantiene. Con ello crea la sensación de que se trata de “mitos” mantenidos de forma general por todos aquellos que se encargan de guardar la ortodoxia de “lo políticamente correcto”: políticos, académicos, profesores, periodistas, etc. En definitiva, la misma forma de exposición está especialmente diseñada para la polémica.

A pesar de que, como decimos, sus trabajos no son de ningún modo académicos, ni pretenden serlo, no dejan por ello de adoptar cierta apariencia de tales mediante la introducción de notas al pie y bibliografía. El objetivo —como en el caso de los autores antisemitas que estudiamos en el capítulo anterior— es dar, a pesar del estilo polémico, una cierta apariencia de seriedad, de academicismo, de cientificismo; de que, en definitiva, lo que se está afirmando está bien fundamentado. Efectivamente, para el lector no acostumbrado a la literatura académica sobre el islam, el trabajo se presenta como apoyado por una literatura que, si bien escasa y muy discutible, no deja por ello de dejar una cierta marca de autoridad. Sin embargo, eso no significa que todo lo que el autor diga esté apoyado en bibliografía o en fuentes, ni mucho menos.

Por un lado, muchas de las afirmaciones se sostienen sin necesidad de apoyarse en nada, a pesar de lo discutibles que pueden resultar. Saber que el autor se enfrenta ante un público predispuesto permite este tipo de licencias. Así, por ejemplo, cuando el autor compara la manera en la que el islam se expandió por el mundo con la forma en la que lo hizo el cristianismo, el autor puede afirmar que ambas maneras son totalmente diferentes, la una violenta, la otra pacífica, sin necesidad de apoyarse en nada.³⁷ Spencer presume que son afirmaciones que el lector acogerá con agrado y no pondrá en duda a pesar de no estar fundamentadas en nada.

³⁷ Spencer: *Guía políticamente incorrecta del islam*, pp. 144-145.

Por otro lado, las fuentes que cita para apoyar sus afirmaciones son muy discutibles, y en algunas ocasiones las utiliza de forma torticera, cuando no falsea directamente su significado. Nos detendremos por un momento en esta cuestión.

En primer lugar, hay que decir que la mayor parte de las fuentes que utiliza son secundarias, y todas las fuentes primarias que utiliza son traducciones, ya que Spencer no domina el árabe —lo que no le impide pontificar acerca del significado de ciertos pasajes del Corán, de los *hadices*, o de ciertas obras de derecho islámico—. También se utilizan fuentes de tercera y cuarta mano. Por ejemplo, cuando Spencer trata de mostrar cómo el derecho islámico ha contemplado la cuestión de la yihad y las tres posibilidades que se daba a los no musulmanes contra los que ésta se emprendía —conversión, sumisión y pago de tributo, o guerra—, cita a tres autores y una cuarta obra cuyo autor no cita y a la que se refiere simplemente como «Hidayah».³⁸ Spencer nos informa de que los tres primeros fragmentos que cita provienen de un artículo de Andrew Bostom publicado en Internet.³⁹ El cuarto de los fragmentos, perteneciente a una obra de al-Mawardi, Spencer lo cita como si hubiera consultado la obra original —en la traducción al inglés publicada en Londres por Ta Ha Publishers en 1996—, sin embargo, en realidad el fragmento también proviene del artículo de Bostom, de quien copia incluso las aclaraciones entre paréntesis y, por supuesto, los fragmentos que se dejan sin citar —con tres puntos entre paréntesis—. Por su parte, Bostom —de quien, como decimos, provienen los textos— cita algunas de las obras que utiliza como si las hubiera consultado directamente —siempre en su traducción al inglés, salvo en el caso de la obra de Qayrawani, de la cual dice utilizar su traducción al francés (Argel, 1960)—. Sin embargo, algunos de los fragmentos que cita provienen en realidad de una obra de Bat Ye'or.⁴⁰ Por otro lado, las citas de Ibn Taymiyya proceden de una obra de Rudolph Peters, y la cita de *Al-Hidayah* proviene de un diccionario del islam publicado por

³⁸ Ibid., pp. 62-64. Los tres autores son al-Qayrawani (922-996), Ibn Taymiyya (1263-1328) y al-Mawardi (974-1058). La cuarta obra es *Al-Hidayah*, una obra de un jurista de la escuela hanafí, Burhan-ud-din Ali bin Abi Bakr al-Marghinani (1152-1197).

³⁹ Bostom, Andrew G.: "Khaled Abou El Fadl: reformer or revisionist?" en *CampusWatch*, 9 de abril de 2003, <http://www.campus-watch.org/article/id/684> [fecha de consulta: 1 de abril de 2009].

⁴⁰ Esto lo comprobamos porque la traducción al inglés del texto en francés de la obra de Qayrawani que cita Bostom es la misma traducción que encontramos en el texto de Bat Ye'or, de quien Bostom copia hasta las aclaraciones entre paréntesis. Véase Ye'or, Bat (Pseud.): *The Dhimmi: Jews and Christians under Islam*, Rutherford y Londres, Fairleigh Dickinson University Press, 1985, p. 161. Otro de los fragmentos que cita Bostom, uno de Ibn Jaldún, que también cita como si hubiera consultado la obra directamente (en la traducción de Franz Rosenthal) proviene también de esta obra de Bat Ye'or, Ye'or: *The Dhimmi: Jews and Christians under Islam*, p. 162.

Thomas P. Hughes.⁴¹ Es decir, para resumir: Spencer utiliza como fuente un artículo de Internet que, a su vez, utiliza otras obras que, a su vez, son las que sí han citado directamente del original —a través de una traducción—.

Por otro lado, para el periodo clásico del islam, las fuentes primarias utilizadas directamente —siempre, repito, en una de sus traducciones al inglés— son en realidad muy pocas: el Corán, en una traducción que, en la edición española de la *Guía* es en realidad una traducción al castellano de una traducción al inglés —la de Muhammad Asad—; la *Sira* de Ibn Ishaq, en la traducción de Alfred Guillaume; el *‘Umdat al-Salik* de Ahmad Ibn Naqib al-Misri, en la traducción de Nuh Ha Mim Keller; y *Al-Ahkam as-Sultaniyyah* de al-Mawardi, en la traducción de Asadullah Yate.⁴² A éstas hay que sumar dos de las colecciones de *hadices*, el *Sahih al-Bujari*, en la traducción de M. Muhsin Khan, y el *Sahih Muslim*, en la traducción de Abdul Hamid Siddiqui —aunque también en una ocasión cita el *Sunan Abu Dawud*—, y algunos comentarios (*tafsir*) al Corán, el de Ibn Kazir y el *Tafsir al-Jalalayn*.⁴³

A partir de esos textos se establece qué es el islam, y saltando en el tiempo, se pasa a la utilización de una serie de textos —dictámenes de algún ulema ultraconservador, comunicados del Hizb ut-Tahrir, de Ben Laden, etc.— invariablemente de individuos o grupos vinculados con el islamismo, el islamismo radical o el terrorismo *yihadí*. De tal forma, la impresión que se lleva el lector es que el islam es lo que dicen un grupo, muy escaso, de textos medievales y lo que dicen una serie de islamistas o de terroristas. Por esto precisamente Dinesh D’Souza acusaba a Spencer de dejar al islamismo radical definir qué era el islam: lo único que se busca es

⁴¹ Peters, Rudolph: *Jihad in Classical and Modern Islam: a reader*, Princeton, Markus Wiener, 1996; Hughes, Thomas Patrick: *A dictionary of Islam. Being a cyclopaedia of the doctrines, rites, ceremonies, and customs, together with the technical and theological terms, of the Muhammadan religion*, 1ª ed. Londres, 1885, New Delhi, Asian Educational Services, 1996. Aunque en la edición española de la *Guía* se cita el vol. I, 140 de la *Hidayah*, en realidad, en el diccionario de Hughes se cita el vol. II (y es así como aparece citado en el artículo de Bostom).

⁴² al-Misri, Ahmad ibn Naqib: *Reliance of the traveller / ‘Umdat al-Salik*, edición bilingüe, traducción y edición de Nuh Ha Mim Keller, Beltsville, Amana Pub., 2008; *El mensaje del Qur’an*; Ibn Ishaq, Muhammad: *The life of Muhammad a translation of Ibn Ishaq’s Sirat rasul Allah*, ed. de Alfred Guillaume, Karachi, Oxford University Press, 2007 [1ª ed. 1955]; Al-Mawardi, Abu’l-Hasan: *Al-Ahkam as-Sultaniyyah / The laws of Islamic governance*, traducción de Asadullah Yate, Londres, Ta-Ha Pub., 1996.

⁴³ Con respecto al *Tafsir al-Jalalayn* sorprende que Spencer no tenga problemas en utilizar una traducción anónima colgada en Internet. Véase Spencer: *Guía políticamente incorrecta del islam*, p. 49.

establecer paralelismos entre esos textos medievales y lo que dicen los islamistas radicales y los terroristas, y a partir de ello establecer que eso es el islam.⁴⁴

Un ejemplo de cómo da una prioridad absoluta a las interpretaciones más fundamentalistas del islam lo encontramos cuando, para apoyar su afirmación de que los versículos pacíficos y que invitan a la tolerancia han sido abrogados por los versículos violentos del Corán, se apoya en la autoridad de un jeque *wahhabí*. A esta autoridad *wahhabí* le concede la última palabra en la cuestión de si en el islam está o no permitido obligar a los no musulmanes —incluidos judíos y cristianos— a convertirse, a pesar de que el jeque en cuestión, en su fatua, reconoce que existen otros ulemas que difieren de su opinión de que, efectivamente, la coacción en la religión está permitida, pues el versículo 2, 256 ha sido abrogado por el 8, 39 y otros.⁴⁵

Además de ese sesgo evidente que la obra tiene a la hora de seleccionar sus fuentes, Spencer tampoco tiene reparo en alterar el contenido de algunas citas, truncarlas arbitrariamente y sacarlas de contexto. Por ejemplo, se truncan versículos para incrementar su sentido violento. El versículo 47, 4, se cita así:

Y cuando os enfrentéis [en combate] a los que se empeñan en negar la verdad, golpeadles en el cuello hasta derrotarlos por completo, y luego apretad sus ligaduras.⁴⁶

Olvidando deliberadamente citar el resto, que —en la versión de Muhammad Asad, que es la que se utiliza en la edición española de la *Guía*— dice así:

(...); pero después [dejadlos en libertad,] bien como un gesto de gracia o mediante rescate, hasta que la guerra deponga sus cargas: así [deberá ser].

Y [sabed que] si Dios hubiera querido, podría en verdad castigarles [Él mismo], pero [quiere que luchéis] para probaros a [todos,] unos por medio de otros.

Y a los que caigan luchando por la causa de Dios, Él no dejará que sus obras se pierdan.⁴⁷

⁴⁴ D'Souza: "Letting Bin Laden define islam".

⁴⁵ Spencer: *Guía políticamente incorrecta del islam*, p. 51. El jeque sobre el que se apoya Spencer es Muhammad Salih al-Munajjid, quien a su vez se apoya en la autoridad del jeque Abdelaziz Ibn Baz (1909-1999), quien fue, hasta su muerte, gran muftí de Arabia Saudí. Véase la fatua en cuestión en <http://www.islam-qa.com/en/ref/34770> [fecha de consulta: 8 de abril de 2009]. Lo mismo sucede también cuando, discutiendo la opinión de que la yihad sólo tiene un propósito defensivo, Spencer concede la última palabra sobre el tema —la última y, en realidad, la única que aparece identificada— a un representante del grupo islamista radical Hizb ut-Tahrir. Véase Spencer: *Guía políticamente incorrecta del islam*, p. 47. Es un modo de proceder que Spencer repite a lo largo de todo el libro.

⁴⁶ Spencer: *Guía políticamente incorrecta del islam*, p. 43.

A esto se suma el hecho de que, en la versión original del libro, este versículo está citado siguiendo la traducción de N. J. Dawood, cuando en el resto de la obra normalmente se usa la traducción de Yusuf Ali.⁴⁸ Este cambio de traducción se comprende cuando se comparan las dos. En la de Yusuf Ali, la primera parte del versículo se traduce así:

Therefore, when ye meet the Unbelievers (in fight), smite at their necks;
(...).⁴⁹

En cambio, Dawood traduce así:

When you meet the unbelievers in the battlefield strike off their heads,
(...).⁵⁰

La traducción de Dawood resulta mejor en este caso porque, si de lo que se trata es de mostrar la violencia del Corán, siempre es mejor un “cortar sus cabezas” que un “golpear sus cuellos”, aunque la segunda traducción sea más fiel al original.⁵¹ Sin embargo, como digo, normalmente se utiliza la traducción de Yusuf Ali, aunque he constatado que, además de la traducción de N. J. Dawood, al menos en una ocasión, también utiliza la de M. W. Pickthall. ¿Por qué estos cambios de una traducción a otra?

Además de por lo ya dicho —el deseo de aumentar la connotación violenta de algunos versículos—, algo que también contribuye a explicar, en parte, el porqué de esta forma de proceder puede ser la traducción de Dios por Alá. Me explico: en la traducción de Dawood siempre se habla de «*God*», no así en las de Yusuf Ali y la de Pickthall, que siempre mantienen *God* sin traducir, como «*Allah*». Por ello, Specenr utiliza normalmente la traducción de Yusuf Ali —porque en esta no se traduce «*Allah*»—, siempre y cuando no encuentre una traducción con una connotación más violenta o que se ajuste mejor a la visión que quiere dar, y que en el versículo en cuestión no aparezca

⁴⁷ *El mensaje del Qur'an*, p. 765.

⁴⁸ Idem: *The politically incorrect guide to Islam and the Crusades*, p. 19. Los demás versículos que cita en esas páginas, el 9, 123; el 4, 76; el 9, 29; el 9, 19-20; el 9, 111; todos provienen de la traducción de Yusuf Ali. El 9, 73, se cita dos veces al comienzo del capítulo, una vez siguiendo la traducción de Yusuf Ali, y la segunda vez siguiendo la de Dawood. El 9, 5, por el contrario proviene de la traducción de Pickthall.

⁴⁹ *The Holy Qur'an*, traducción de Abdullah Yusuf Ali, Ware, Hertfordshire, Wordsworth Ed. Ltd., 2000, p. 434.

⁵⁰ *The Koran*, traducción de Nessim J. Dawood, Londres, Penguin, 1999, p. 357.

⁵¹ Sobre esto véase más adelante pp. 466-467.

la palabra «*God*». Es lo que pasa con el mencionado 47, 4: la traducción de Dawood tiene un sentido más violento y, además, puede cortar la cita antes de que aparezca la palabra «*God*». En cambio, cuando cita 9, 5, en ese caso, aunque las traducciones de Pickthall y de Dawood son muy parecidas —ambas hablan de «idólatras» en lugar de hablar de «paganos», que es la palabra que usa Yusuf Ali—, en la de Dawood, como decimos, aparece la palabra «*God*», no así en la de Pickthall, que habla de «*Allah*».⁵² Por ello prefiere la de Pickthall.

Mantener la palabra en árabe “Alá” en lugar de traducirla por “Dios” puede parecer algo sin importancia, pero si no la tiene, ¿por qué tomarse tantas molestias para mantener siempre la palabra en árabe? En realidad, aunque, efectivamente, pueda parecer algo superfluo, no lo es: al no traducir Alá por Dios se puede crear la impresión en el lector de que el Dios musulmán es un dios diferente del de los cristianos y judíos. Esto, a la vez, permite desvincular al islam de las otras dos religiones, aumentar la extrañeza, la distancia entre las tres. Cuando de lo que se trata es de hacer una caracterización del islam como una religión inmoral, violenta e intolerante, como una amenaza para “nosotros”, como el enemigo, mejor desvincularla totalmente de todo aquello que consideramos “nuestro”. La idea es que un dios que transmite toda esa violencia, toda esa intolerancia, toda esa inmoralidad, no puede ser el mismo que el “nuestro”. De hecho, debe ser un dios falso.⁵³

⁵² La traducción de Pickthall dice «Then, when the sacred months have passed, slay the idolaters wherever ye find them, and take them (captive), and besiege them, and prepare for them each ambush. But if they repent and establish worship and pay the poor-due, then leave their way free. Lo! Allah is Forgiving, Merciful.» *The meaning of the Glorious Koran. An explanatory translation by Marmaduke Pickthall*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1930, p. 192.

La traducción de Dawood dice: «When the sacred months are over slay the idolatres wherever you find them. Arrest them, besiege them, and lie in ambush everywhere for them. If they repent and take to prayer and render the alms levy, allow them to go their way. God is forgiving and merciful.» *The Koran*, pp. 133-134.

La traducción de Yusuf Ali dice: «But when the forbidden months are past, then fight and slay the Pagans wherever ye find them, and seize them, beleaguer them, and lie in wait for them in every stratagem (of war). But if they repent, and establish regular prayers and practise regular charity, then open the way for them: for Allah is Oft-forgiving, Most Merciful.» *The Holy Qur'an*, p. 144.

⁵³ Como se puede deducir de las traducciones de Pickthall y Yusuf Ali, ambos musulmanes, esta práctica no es exclusiva de los escritores islamófobos. Se trata de una práctica que, desgraciadamente, está también muy presente entre algunos escritores e intelectuales musulmanes. Esta forma de proceder ha sido criticada en algunas ocasiones. Por ejemplo, el arabista español Serafín Fanjul criticaba acertadamente lo inapropiado de este tipo de prácticas, aunque seguidamente la crítica le daba pie a caer en los innecesarios excesos verbales a los que este autor es tan proclive: «creíamos superar el prejuicio, no poco peyorativo, corriente entre el pueblo español, de llamar Alá al dios de los musulmanes y siempre lo hemos traducido por “Dios” (como la Escuela de Estudios Arabes Española), para acercar la idea e infundir al lector todo el respeto que esa palabra disfruta entre nosotros. Si traducimos del alemán, inglés,

Para ver que, efectivamente, se trata de una práctica que se realiza de forma muy consciente, lo mejor es remitirnos de nuevo a la versión española de la obra. En ella, a pesar de que se utiliza en todo momento la traducción de Muhammad Asad, y que en ésta siempre se traduce Alá por Dios, la traductora de la *Guía* ha creído conveniente dar marcha atrás a la traducción y volver al Dios en árabe. Esta práctica, en ocasiones, produce cierta confusión, incluso en la propia traductora que, cuando cita Corán 9, 111, se olvida de cambiar el segundo «Dios»:

Alá ha comprado a los creyentes sus vidas y sus bienes, prometiéndoles a cambio el paraíso, [y así] luchan por la causa de Dios, matan y son matados: una promesa cierta que Él se ha impuesto.⁵⁴

La forma en la que este versículo se cita nos permite ahondar más en esta estrategia de extrañamiento, de alejamiento del islam de las otras dos religiones abrahámicas, que sigue en todo momento Spencer. Y esto porque el versículo, tal y como lo cita Spencer, está truncado. El versículo completo dice así —siguiendo la traducción de Muhammad Asad—:

Dios ha comprado a los creyentes sus vidas y sus bienes, prometiéndoles a cambio el paraíso, [y así] luchan por la causa de Dios, matan y son matados: una promesa cierta que Él se ha impuesto en [las palabras de] la Tora, el Evangelio y el Qur'an. ¿Y quién puede ser más fiel a su promesa que Dios?⁵⁵

Spencer no tiene reparos en cortar la frase por la mitad, sin ni siquiera advertir al lector de que ahí falta un fragmento, y esto precisamente porque ahí el Corán se refiere

francés hacemos lo propio y no dejamos en el texto Gott, God, Dieu, etc. No sólo es lo más digno, también es lo mejor comprendido y aceptado. Pues no, ahora vienen los musulmanes —siguiendo su línea tradicional de toda la vida— y nos recuerdan que Alláh no es Dios y mucho menos dios (*iláh*, el término corriente en árabe para designar al Ente en que creen los cristianos y otros descarriados más por el universo mundo). Vuelven a proclamarse los eternos pijoapartes: de la misma manera que ellos se autodefinen *umma duna an-nas* (una comunidad al margen de las demás gentes), su Alláh no es Dios, sino Alláh, sin traducción posible. Y punto. Todo nuestro trabajo de acercamiento, perdido. Les gusta marcar distancias. Y lo mismo sucede con el nombre de Mahoma, el corriente en español que cualquiera de por aquí comprende. Se aferran a la forma árabe (“Muhammad”), cosa normal cuando hablan en esa lengua, pero si pasan a otra lo lógico es utilizar los términos que en ella se entienden. Pero eso es lo lógico.» Fanjul, Serafin: “«Descubrir el islam»”, en *Libertaddigital.es*, 27 de octubre de 2006, <http://www.libertaddigital.com/index.php?action=desaopi&cpn=34063> [fecha de consulta: 12 de agosto de 2007].

⁵⁴ Spencer: *Guía políticamente incorrecta del islam*, p. 45. Por supuesto, el error no proviene de la traducción de Muhammad Asad, quien, como digo, en todo momento habla de «Dios». Véase *El mensaje del Qur'an*, p. 277.

⁵⁵ *El mensaje del Qur'an*, ed. M. Asad, p. 277.

a la Torá y al Evangelio como las dos revelaciones previas al Corán y donde ya Dios — según el versículo— prometió a los creyentes el Paraíso.⁵⁶

Otro ejemplo de mala praxis a la hora de utilizar las fuentes que cita lo encontramos en el pequeño recuadro gris que se inserta en la página 30. Allí Spencer intenta argumentar que en el islam el asesinato de inocentes en la yihad está permitido:

[tras los atentados del 11 de septiembre de 2001 y el secuestro y decapitación de rehenes en Iraq] los portavoces de los musulmanes norteamericanos afirmaron tímidamente que tomar por objetivo a gente inocente estaba prohibido por el islam. Esto era algo cuestionable, puesto que algunas autoridades legales islámicas permiten la matanza de no combatientes cuando se piensa que son colaboradores de los enemigos del islam en la guerra. Sin embargo, aun si el postulado fuera correcto, podría dar lugar a este otro, derivado de la incursión de Najla: «La opresión es más grave que matar». De este modo, luchar contra la persecución de los musulmanes por todos los medios necesarios se constituye en el bien supremo.⁵⁷

Para sostener esto Spencer cita, además del *Al-Ahkam as-Sultaniyyah* de al-Mawardi, el *'Umdat al-Salik*. Pero resulta que, al menos en esta última obra, lo que se dice es precisamente lo contrario: que no está permitido matar a no combatientes. Se permite matar a mujeres y niños precisamente cuando dejan de ser no combatientes, es decir, cuando entran en combate: «no está permitido (A: en la yihad) matar a mujeres y niños a no ser que estén luchando contra los musulmanes.»⁵⁸ Es cierto que se hace esa salvedad —«a no ser que...»—, pero derivar de ella que en realidad el ulema está diciendo todo lo contrario de lo que dice —es decir, que se permite matar a no combatientes— es interpretar de una forma torticera el texto —precisamente lo que hacen los terroristas para legitimar sus acciones⁵⁹—. Además, véase cómo de nuevo Spencer va mucho más allá de lo que el texto dice cuando interpreta que ese «la opresión es más grave que matar», significa que está permitido luchar «por todos los medios necesarios» contra la persecución de los musulmanes. Precisamente los tratados medievales de derecho islámico, en la sección que solían reservar a la yihad, lo que trataban de estipular —lo acabamos de ver en el caso del *'Umdat al-Salik*— es qué

⁵⁶ En la versión original en inglés, el versículo es mutilado de la misma manera: «Allah hath purchased of the believers their persons and their goods; for theirs (in return) is the garden (of Paradise): they fight in His cause, and slay and are slain: a promise binding on Him in truth.» Spencer: *The politically incorrect guide to Islam and the Crusades*, p. 21.

⁵⁷ Idem: *Guía políticamente incorrecta del islam*, p. 30.

⁵⁸ al-Misri: *Reliance of the traveller / 'Umdat al-Salik*, p. 603 (o609.610).

⁵⁹ Sobre esto véase más abajo p. 459, nota 48.

estaba permitido hacer y qué no estaba permitido hacer en la yihad, de modo que no todo estaba permitido, como parece sugerir aquí Spencer.

Mucha relación con esto —la aceptabilidad o no de matar a mujeres y niños en la yihad— tiene uno de los ejemplos que vamos a poner de cómo Spencer trunca ciertas citas para adecuarlas a la visión que quiere dar del islam. En este caso se trata de un *hadiz*, el 19, 4294 del *Sahih Muslim*. Spencer lo cita así:

Suleiman b. Buraid ha informado a través de su padre que cuando el Mensajero de Alá (que la paz sea con él) ponía a alguien al mando de un ejército o de un destacamento iba a exhortarlo especialmente a temer a Alá y a ser bueno con los musulmanes que estuvieran con él. Él les diría: combatid en nombre de Alá y por Alá. Luchad contra quienes descreen de Alá. Haced la guerra santa [...] Cuando encontréis a vuestros enemigos, que son politeístas, invítadlos a que realicen tres tipos de acciones. Si ellos responden a alguna de ellas, aceptadlo y evitad hacerles ningún daño. Invítadlos a aceptar el islam; si ellos te responden, acéptalos y desiste de luchar contra ellos [...] Si ellos se niegan a aceptar el islam, pídeles que paguen la *jizya*. Si están de acuerdo con el pago acéptalo y no les pongas las manos encima. Si se niegan a pagar el impuesto, busca la ayuda de Alá y lucha contra ellos.⁶⁰

Vemos que, en dos ocasiones, Spencer inserta en la cita tres puntos entre paréntesis para señalar el lugar donde una parte del texto original ha sido omitido. Por supuesto, se trata de un recurso habitual en cualquier publicación, y nosotros mismos lo hemos utilizado varias veces. Como todo el mundo sabe, mediante este sistema normalmente se quiere ahorrar al lector una parte del texto que resulta irrelevante y que no añade nada a lo que ya se está citando. Pero en este caso, nos encontramos con que la primera de esas omisiones corresponde al siguiente texto:

Haced la guerra santa, no os apoderéis de parte del botín, no rompáis vuestra promesa; y no mutiléis los cuerpos (de los muertos); no matéis a los niños. Cuando encontréis a vuestros enemigos (...).⁶¹

Como se ve, es una omisión importante, que varía sensiblemente la imagen que Spencer nos quería transmitir en ese recuadro de la página 30 al que nos hemos referido hace un momento. Allí, Spencer sostenía que en el islam legitimaba el asesinato de inocentes en la yihad. Una frase de Mahoma en la que expresamente se prohíbe matar a

⁶⁰ Spencer: *The politically incorrect guide to Islam and the Crusades*, pp. 35-36; Spencer: *Guía políticamente incorrecta del islam*, pp. 59-60.

⁶¹ Véase <http://www.usc.edu/schools/college/crcc/engagement/resources/texts/muslim/hadith/muslim/019.smt.html> [fecha de consulta: 28 de marzo de 2009].

los niños no casaba demasiado bien con una afirmación tan rotunda. Luego mejor suprimirla.

Las interpretaciones torticeras de las fuentes islámicas y su utilización espuria, se siguen de interpretaciones interesadas de las escrituras cristianas. Sin embargo, en este segundo caso, y como vimos en su momento,⁶² esto se realiza para atenuar el sentido violento de determinados pasajes. Siempre para dejar claro que, de ningún modo, las escrituras islámicas y las cristianas son comparables en cuanto a su contenido violento.

Por otro lado, como las universidades, y especialmente los departamentos de Middle East Studies, están plagados de “izquierdistas”, para hacer su caracterización del islam Spencer no tiene necesidad de consultar bibliografía alguna, pues toda se puede echar en el saco de “lo políticamente correcto”. De hecho, al comienzo de su obra avisa de que «lo que sigue se basa únicamente en las fuentes islámicas»⁶³ —y ya hemos visto qué fuentes son esas—, como si nunca nada se hubiera escrito sobre el tema. Sin embargo, sí utiliza cierta bibliografía cuando trata los temas de la intolerancia en el islam y las Cruzadas. Aquí sí se citan algunas obras, pero Spencer tampoco tiene reparos a la hora de alterar el sentido de estos textos para que se amolden a la imagen que él quiere dar del islam. Por ejemplo, cuando habla de la situación de los cristianos y los judíos en tierras del islam, y trata de describir las maldades de la *dhimma*, Spencer cita, para apoyar su postura, una obra del historiador Philip K. Hitti de la siguiente manera:

La humillación adquirió diversas formas, pero siempre estuvo presente. El historiador Philip Hitti se refiere a un notorio ejemplo del siglo IX: «En los años 850 y 854, el califa Mutawakil decretó que los cristianos y los judíos debían pegar imágenes de diablos en sus casas, nivelar sus tumbas con el suelo, usar prendas exteriores de color miel, colocar dos parches de color miel en la ropa de sus esclavos (...) y cabalgar sólo sobre mulas o asnos con sillas de madera marcadas con dos bolas similares a granadas en su parte posterior».⁶⁴

Efectivamente, se trata de un conocido episodio del reinado del califa Mutawakkil, vinculado a su adhesión a las doctrinas de los *hanbalíes*.⁶⁵ Pero Spencer oculta al lector que, en realidad, si se lee todo lo que Hitti cuenta está contradiciendo lo

⁶² Véase, más arriba, pp. 251-252.

⁶³ Spencer: *The politically incorrect guide to Islam and the Crusades*, p. 28.

⁶⁴ Idem: *Guía políticamente incorrecta del islam*, p. 78.

⁶⁵ Véase Kennedy, Hugh: *La corte de los califas*, Barcelona, Crítica, 2008, pp. 308-309.

que Spencer quiere sostener. Aunque Hitti efectivamente habla de ese episodio, contrapone al mismo una tendencia más general de tolerancia hacia las minorías cristianas y judías dentro del Califato abbasí. En éste, cuenta Hitti, había visires cristianos que recibían los honores acostumbrados para tal cargo, y las iglesias cristianas tenían suficiente fuerza como para enviar misiones a la India y a China. En cuanto a los judíos, nos dice Hitti, estaban mejor incluso que los cristianos, a pesar de las invectivas antijudías que pueden encontrarse en el Corán.⁶⁶ En definitiva, que, a pesar de los episodios puntuales de intolerancia, la situación de los judíos y cristianos en el Califato era muy diferente de la imagen que Spencer quiere transmitir.

Otro ejemplo de cómo Spencer tergiversa lo que dice la bibliografía que cita lo encontramos cuando, en cierto pasaje, Spencer defiende que la situación de las minorías religiosas bajo el califato o en los diferentes reinos islámicos era peor que en los reinos cristianos medievales:

Incluso después del saqueo de Jerusalén y de la masacre de los judíos, durante el periodo de las Cruzadas, en Oriente Próximo estos últimos preferían, por lo general, vivir en zonas controladas por los francos, a pesar de la innegable hostilidad evidenciada hacia ellos por los cristianos de Europa. Todos ellos sabían muy bien que lo que les esperaba en tierras musulmanas era todavía peor.⁶⁷

En este caso, para sostener tal afirmación Spencer cita: «Jonathan Riley-Smith, *The Oxford Illustrated History of the Crusades*, op. cit., p. 116.» Sin embargo, si consultamos esta obra, lo que salta a la vista es que, primero, está mal citada: ese libro

⁶⁶ Hitti dice textualmente: «We even read of Christian vizirs in the latter half of the ninth century, and such Christian high officials received the usual marks of honor, for we find record of certain Moslems objecting to kissing their hands. One of the most remarkable features of Christianity under the caliphs was its possession of enough vitality to make it an aggressive church, sending its missionaries as far as India and China.

As one of the “protected” peoples the Jews fared on the whole even better than the Christians, and that in spite of several unfavourable references in the Koran. Under several caliphs we read of more than one Jew assuming responsible state positions. In Baghdad itself the Jews maintained a good-sized colony which continued to flourish until the fall of the city. Benjamin of Tudela, a rabbi who visited the colony about 1170, found it in possession of ten rabbinical schools and twenty-three synagogues; the principal one, adorned with variegated marble, was richly ornamented with gold and silver. Benjamin tells in glowing terms the high esteem in which the chief rabbi was held as a descendant of David and head of the community of all Jews owing allegiance to the Baghdad caliphate. On his way to an audience with the caliph he appeared dressed in embroidered silk, wore a white turban gleaming with gems and was accompanied by a retinue of horsemen. Ahead of him marched a herald calling out: “Make way before our lord the son of David!» Hitti, Philip Khuri: *The Arabs: a short history*, Washington, Regnery Pub., 1996, p. 138.

⁶⁷ Spencer: *Guía políticamente incorrecta del islam*, p. 172.

es una obra colectiva editada por Jonathan Riley-Smith, no una obra suya en su totalidad. Está compuesta de una serie de artículos de diferentes autores y, en el caso que nos ocupa, la página 116 corresponde a un artículo firmado por Jonathan Phillips.⁶⁸ Y, en segundo lugar, lo que uno descubre al consultar la obra es que en ese artículo se dedica un solo párrafo a la situación de los judíos en los reinos francos de Levante, y en ningún momento se afirma que los judíos prefirieran vivir en los reinos francos antes que en los reinos musulmanes. De hecho, se llega a afirmar que los judíos lucharon al lado de los musulmanes contra los francos. En cuanto a preferencias a la hora de elegir un lugar donde vivir, Phillips sólo afirma que muchos judíos residentes en las zonas urbanas controladas por los francos, en lugar de emigrar, optaron por quedarse. Por tanto, en ningún momento se compara su situación con la situación de los judíos en los reinos musulmanes.

La comparación que se establece en ese texto es entre la situación de los judíos en los reinos francos de Levante y su situación en Europa. Y aquí, además, Phillips afirma que la situación de los judíos en Europa era mucho peor que la situación de éstos en el Levante, porque, entre otras cosas, en Europa se les obligaba a llevar ropas distintivas, y periódicamente eran víctimas de persecuciones.⁶⁹ Pues bien, Spencer prefiere olvidarse de todo ello y, unas páginas antes, citando también a Jonathan Riley-Smith —a pesar de que, como decimos, el texto es de Jonathan Phillips—, sostiene que «Es posible que los cruzados adoptaran algunas de las leyes *dimmies* [sic] vigentes, pero no sometieron a los judíos o a los musulmanes a códigos de vestimenta. Por consiguiente, tanto los judíos como los musulmanes evitaron ser objeto de acoso y de discriminaciones cotidianas. Esto era lo opuesto a las prácticas musulmanas.»⁷⁰ Como se ve, Spencer sigue tergiversando las palabras de Phillips y la comparación que él establece entre la

⁶⁸ Phillips, Jonathan: “The Latin East, 1098-1291”, en Riley-Smith, Jonathan (ed.): *The Oxford Illustrated History of the Crusades*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2001, pp. 112-140.

⁶⁹ El párrafo del artículo de Jonathan Phillips dice así: «News of the pogroms in the Rhineland caused the Jewish population in the Levant to fear the arrival of the First Crusade. Many chose to resist the invasion and fought and died alongside the Muslims in the early years of the conquest. Once the situation had calmed down, however, most opted to live in urban areas controlled by the Franks. Like all non-Catholics they could not hold fiefs, but many were farmers; others were involved in trades such as dyeing and glassmaking. On several counts the Jews in the Latin East were treated much better than their counterparts in western Europe. They could practise their religion in relative freedom and they were not subjected to crude dress regulations compelling them to wear badges or specially coloured clothing which advertised their faith and invited hostility and segregation. It is notable that no anti-Jewish pogroms took place in the Latin East, in contrast to the situation in the West.»

⁷⁰ Spencer: *Guía políticamente incorrecta del islam*, p. 160.

Europa cristiana y los reinos cristianos de Levante, Spencer la establece entre los reinos cristianos de Levante y los reinos musulmanes.⁷¹

Spencer no se queda ahí, y unos capítulos antes afirmaba que la vida de los judíos en Europa no estaba sometida a ninguna restricción jurídica, vivían bajo la protección papal y que, a pesar de que «las disposiciones de protección a los judíos» promulgadas por los papas «muchas veces no se cumplían», «no es por casualidad que hacia comienzos de la era moderna la gran mayoría de los judíos vivieran en Occidente y no dentro de los confines del islam. Este hecho podría deberse a que en las tierras cristianas existía la idea, aún imperfecta, de la igualdad de la dignidad y de los derechos de todo el mundo, una idea que estaba en contradicción con el Corán y con la teología islámica y que nunca arraigó en el mundo islámico.»⁷²

Esta última frase nos lleva a tratar otro de los vicios recurrentes en la obra de Spencer: el anacronismo. El anacronismo es la base a partir de la cual se construye toda la obra. A pesar de que al comienzo de la obra Spencer afirma que «por supuesto, el islam, al igual que las demás religiones, ha experimentado cambios»,⁷³ todo el libro está escrito a partir del presupuesto contrario: el islam no cambia. A mantener esa sensación en el lector de que, efectivamente, el islam no cambia, contribuye la introducción, a lo largo de todo el libro, de una serie de cuadritos de color gris titulados “La historia se repite”.⁷⁴ En ellos se quiere hacer creer al lector que existe un paralelismo constante entre el islam medieval y el islam actual. A crear esa idea y a mantenerla a lo largo de libro contribuye también la citada práctica de utilizar y contraponer en el mismo

⁷¹ Véase, para una comparación más seria entre la situación de los judíos en tierras cristianas y tierras musulmanas durante la Edad Media, Cohen, Mark R.: *Under crescent and cross: the Jews in the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

⁷² Spencer: *Guía políticamente incorrecta del islam*, pp. 82-84. Aparte de señalar el evidente anacronismo, hay que recordar, a pesar de que es algo sobradamente conocido, que es precisamente en Europa, y no en el mundo islámico, donde, en los inicios de la era moderna se llevaron a cabo políticas de conversión forzosa y expulsiones masivas de judíos —y musulmanes—. También debemos señalar que, a pesar de lo difícil que resulta realizar cálculos poblacionales para épocas anteriores al siglo XIX, parece cierto que la realidad era precisamente la contraria de la que sostiene Spencer. Hacia el año 1500 buena parte de los países de Europa occidental no permitía el establecimiento de judíos en sus tierras, y la gran mayoría de judíos vivía en Europa central y oriental, y, sobre todo, en el Imperio Otomano —donde, como se sabe, encontraron refugio buena parte de los judíos expulsados de España—, el norte de África y Oriente Medio. Véase Bell, Dean Phillip: *Jews in the early modern world*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2008, pp. 35-92; Cohn-Sherbok, Dan: *Atlas of Jewish history*, Londres y Nueva York, Routledge, 1994, pp. 106-107.

⁷³ Spencer: *Guía políticamente incorrecta del islam*, p. 27.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 30, 36, 38, 47, 51, 54, 61, 66, 75-76, 87, 92, 93, 95, 98, 128, 131, 141, 155-156, 157, 169, 181, 192, 194.

espacio, y sin referencia alguna al contexto al que pertenecen, obras medievales y escritos o declaraciones de determinados líderes islamistas, islamistas radicales y terroristas *yihadíes*, declaraciones que se quiere hacer creer se corresponden a la perfección con el modelo establecido por los textos medievales.⁷⁵

El origen de esa confusión entre pasado y presente se encuentra en el esencialismo orientalista del que tantas veces hemos hablado. De ese esencialismo se deriva la idea de que existe un islam esencial que no cambia y que, por tanto, existe una correspondencia directa entre lo que se dice en los textos sagrados del islam y lo que dicen y hacen los islamistas, los islamistas radicales o los terroristas *yihadíes*. Se considera, pues, que esa transmisión no es problemática, de que existe una relación causa-efecto directa entre esos textos y el terrorismo *yihadí*, de que, en realidad, los terroristas no hacen sino seguir fielmente el ejemplo mahomético. De tal modo, a partir de la idea de que el terrorismo *yihadí* no es más que una consecuencia directa de las enseñanzas del islam se construye, por un lado, toda la imagen del islam como una religión sin paralelo alguno con las demás religiones en su capacidad de provocar violencia, que «el islam es la única religión del mundo que cuenta con una doctrina, una teología y un sistema legal que ordenan la guerra contra los no creyentes.»⁷⁶ Y, por otro, la idea de que, debido precisamente a que el islam es así, desde que éste existe tiene lugar un conflicto secular con todo aquello que no es islámico:

Lo cierto es que las semillas del conflicto actual fueron plantadas mucho antes de la Primera Cruzada. Para comprender adecuadamente las Cruzadas y su peculiar resonancia en el actual conflicto global con los terroristas de la *yihad* hay que comenzar por volver sobre la figura del Profeta y de la religión por él fundada.⁷⁷

Por todo lo dicho se puede concluir que no estamos ante una obra escrita con honestidad. No se trata simplemente de que mantenga unos puntos de vista discutibles. No. Nos encontramos ante una obra que maneja las fuentes y la bibliografía a su antojo

⁷⁵ Esta práctica llega hasta el absurdo de considerar al '*Umdat al-Salik* «un manual contemporáneo de ley islámica», cuando es un manual de derecho islámico escrito por un ulema shafí del siglo XIV, Ahmad Ibn Naqib al-Misri. Véase Ibid., p. 75.

⁷⁶ Ibid., p. 66. Véase también, Davis y Daly: *Islam: What the West needs to know* (video). donde Spencer emplea la misma frase: «Islam is the only religion in the World that has a developed doctrine, theology and law that mandates violence against unbelievers».

⁷⁷ Spencer: *Guía políticamente incorrecta del islam*, p. 19.

con el único objetivo de apuntalar una imagen preestablecida del islam como amenaza para el bienestar y la supervivencia de “Occidente”.

LA AMENAZA DEL ISLAM

Esa imagen del islam como amenaza se construye a partir de esas cuatro ideas que hemos mencionado y que conducen todo el relato de la *Guía*, así como del resto de artículos, libros y declaraciones a los medios de Spencer: que el islam no cambia; que el islam es una religión vinculada a la violencia como ninguna otra, pues forma parte de su misma esencia; que por ello mismo, desde que el islam existe, tiene lugar un conflicto secular con el mundo no islámico —especialmente con el cristiano y “occidental”—; y finalmente que, derivado de todo ello, el terrorismo *yihadí* no es una perversión de la doctrina islámica, sino que es su más fiel manifestación.

El tratamiento que en la *Guía* se realiza del islam es una reproducción casi exacta de las antiguas polémicas antimusulmanas. Empezando por la falsedad de Mahoma como profeta, y la falsedad del islam, su violencia e intolerancia intrínsecas, cuya expansión sólo se puede explicar por el uso de la violencia y su permisividad hacia la lascivia,⁷⁸ la falta de moral, el maltrato a las mujeres, etc. El islam, en definitiva, es el Mal, simplemente el Mal.

A la vez, de entre los textos que hemos consultado se trata de uno de los que más semejanza guarda con la literatura antisemita. Buena parte de las acusaciones que esgrime contra el islam fueron utilizadas, como hemos visto, contra el judaísmo. No sólo la principal y sobre la que se trata de apoyar el resto —que sus textos sagrados inspiran el mal—, sino también acusaciones derivadas de ésta. Principalmente las que tienen que ver con el trato a los no creyentes: como que consideran a los no creyentes inferiores, que para ellos la vida de un no creyente tiene menos valor, que les está permitido emplear —y emplean— una doble moral con ellos, que les está permitido mentir para ganar ventajas sobre los no creyentes, etc. Pero principalmente una: que quieren dominar del mundo, someterlo a su poder. Así lo afirma Spencer, citando a Ibn Warraq: «para todos los musulmanes es un deber impuesto por la divinidad el luchar, en

⁷⁸ Véase, sobre todo, el capítulo dedicado a «El señuelo del Paraíso islámico», donde a las obligadas referencias a las voluptuosas huríes prometidas a los creyentes, se suma cierto sarcasmo a cuenta de la sodomía en el islam, Ibid., pp. 125-133.

sentido literal, hasta que la ley humana haya sido reemplazada por la ley divina, la *sharia*, y hasta lograr imponer la ley islámica en todo el mundo».⁷⁹

En la *Guía* se dedican 9 capítulos a la caracterización del islam: «Mahoma, el profeta de la guerra»; «El Corán, el libro de la guerra»; «El islam, la religión de la guerra»; «El islam, la religión de la intolerancia»; «El islam oprime a las mujeres»; «La ley islámica: la mentira, el robo y el crimen»; «Cómo Alá mató a la ciencia»; «El señuelo del Paraíso islámico»; y «¿El islam se difunde por medio de la espada? Por supuesto». A estos 9 hay que añadir un último capítulo titulado «El islam y el cristianismo, ¿son equivalentes?». El resto del libro está dedicado a defender las Cruzadas como una forma legítima y, en el fondo, la única posible, de relación con el islam. Como el islam no cambia, tampoco debe cambiar la actitud de Occidente con respecto a él: el modelo a seguir son las Cruzadas. No en vano el libro viene precedido por una cita introductoria que dice: «Deus Vult!», es decir, el grito de “Dios lo quiere” con el que, se dice, Urbano II conminó a los caballeros francos a embarcarse en la Primera Cruzada. Esto, que pudiera parecer una paradoja dentro de un libro expresamente dedicado acusar al islam de ser una religión totalmente diferente al resto —precisamente por conminar a los creyentes a ejercer la violencia contra los no creyentes—, para Spencer no lo es, ya que, según él, las Cruzadas, a diferencia de la violencia ejercida “por el islam”, fueron una reacción de legítima defensa.⁸⁰

Como hemos visto, a partir de los títulos de los diferentes capítulos dedicados a la caracterización del islam ya podemos deducir cuál es el contenido de los mismos y la imagen del islam que se desea transmitir. Como se ve también, en el origen de todo se sitúa a Mahoma y al Corán, a los que se dedican los dos primeros capítulos, pero eso no quita para que la referencia a Mahoma y al Corán se retome en cada uno de los capítulos restantes. El Corán y Mahoma —a partir de lo que transmite la tradición islámica mediante los *hadices* y la *Sira*—, se sitúan en cada uno de los capítulos como el origen, la fuente, de la que todo lo demás surge. Remitirse a Mahoma y al Corán tiene, para

⁷⁹ Ibid., p. 35. Aquí se cita como fuente para estas declaraciones de Ibn Warraq, su obra Ibn Warraq (pseud.): *Por qué no soy musulmán*, Barcelona, Ediciones del bronce, 2003 [1ª ed. Amherst, N.Y., 1995]. Sin embargo, en realidad estas palabras provienen de "Islamic dissidents warn humanists to beware radicals", en *The Washington Times*, 13 de abril de 2003.

⁸⁰ Véase, para el tratamiento de las Cruzadas Spencer: *Guía políticamente incorrecta del islam*, pp. 149 y ss. Ya en la primera página dedicada a éstas Spencer afirma: «Las Cruzadas no constituyeron actos de agresión inmotivada por parte de Europa contra el mundo islámico, sino que fueron una respuesta tardía a siglos de agresiones musulmanas, fuertemente incrementadas durante el siglo XI.» *Cursivas en el original.*

Spencer, todo el sentido, desde el momento en que lo que el Corán y el ejemplo de Mahoma dictan son determinantes: son el islam, independientemente de lo que piensen o hagan —hayan hecho o hayan pensado a lo largo de la historia— los musulmanes:

La vida de Mahoma es importante por lo siguiente: a diferencia de lo que muchos laicos quieren hacernos creer, las religiones no están totalmente determinadas (o deformadas) por sus fieles. Las vidas y palabras de los fundadores siguen siendo los elementos centrales de las mismas, independientemente del tiempo transcurrido desde que aquellos vivieran. La idea de que los creyentes son quienes moldean la religión deriva más bien de la filosofía de la deconstrucción, tan celebrada en los años sesenta, que sostiene que el texto escrito no tiene otro significado que el que le asigna el lector.⁸¹

Luego la interpretación de los textos por parte de los lectores no plantea problema alguno. Puesto que los textos no cambian, pues siempre han sido los mismos desde que fueron escritos, la interpretación de los mismos tampoco cambia. Por ello, al parecer, un musulmán contemporáneo lee el Corán y entiende lo mismo que entendía un musulmán de la Edad Media, y, si es buen musulmán, actuará siguiendo los dictados del texto sagrado. Por ello, basta con remitirse a lo que dice el Corán para saber qué piensan y como actúan los musulmanes, y cómo han pensado y actuado a lo largo de la historia y en lugares tan diferentes como Mauritania o Indonesia, Kazajstán o Estados Unidos: «los seguidores de Mahoma leen sus palabras e imitan sus acciones, lo cual conduce a una expresión de la fe muy diferente de la de los cristianos. No es necesario profundizar en la observación para ver que la vida en un país islámico es diferente de la que se vive en Estados Unidos o en el Reino Unido. La diferencia comienza con Mahoma.»⁸²

No hace falta, pues, saber cómo interpretan esas palabras los musulmanes, o cómo interpretan lo que hizo Mahoma. Se asume que sólo existe una manera posible y, por lo tanto, basta con leer directamente al Corán y los *hadices* para saber qué piensan y cómo actúan los musulmanes. Puro esencialismo en funcionamiento. De ahí que la primera imagen del islam que se deriva del planteamiento de Spencer es la de un islam que no cambia ni en el espacio ni en el tiempo —a pesar de la retórica afirmación de que «el islam, al igual que las demás religiones, ha experimentado cambios»⁸³—. De ahí

⁸¹ Ibid., p. 27.

⁸² Ibid., p. 28.

⁸³ Ibid., p. 27.

también se deriva que lo principal sea establecer claramente una caracterización de Mahoma y del Corán, lo que equivale a caracterizar al islam en su totalidad.

El Mahoma de Spencer, tal y como nos lo describe en la *Guía* es un Mahoma que prácticamente no vivió en La Meca: a sus primeros años en La Meca y al comienzo de la predicación se le dedica un párrafo, en el que lo único que queda claro es que ya por entonces existía en el mensaje de Mahoma cierto grado de violencia, si bien verbal, que pondría las bases de la posterior violencia física.⁸⁴ Dedicar tan poco espacio al periodo de La Meca tiene todo el sentido. Para Spencer el único periodo que cuenta es el medinés, el periodo de enfrentamientos bélicos, luego el islam es una religión de la guerra. Al partir de la idea preestablecida de que el islam es una religión esencialmente violenta y guerrera, Spencer considera que el periodo de La Meca no tiene valor alguno. De ahí que la imagen del islam como una religión violenta y guerrera salga reforzada. De hecho, Spencer se dedicará a argumentar que todo el contenido no violento de los textos sagrados, por pertenecer al periodo de La Meca, ha quedado abrogado por el contenido violento de Medina.⁸⁵

En realidad, lo que Spencer quiere transmitir es que el islam consiste en la discriminación total del mensaje mecano y la instauración del medinés como único válido. El islam, por tanto, sólo transmite un mensaje: “someteos o morid”. Es por esto que Spencer, siguiendo el relato tradicional de la vida de Mahoma —como si en él se encontrara la verdad histórica—, prescinde totalmente del periodo mecano, y restringe sus citas de la *Sira* al periodo medinés. Prescindir del periodo mecano permite a Spencer, además de realzar la significación del periodo medinés hasta eclipsar totalmente el periodo anterior, prescindir de toda referencia a la persecución que, según el relato tradicional, sufrieron los musulmanes mientras estaban en La Meca. Evitar mencionar la persecución sufrida por los musulmanes permite, a su vez, realzar la

⁸⁴ Ibid., p. 29.

⁸⁵ Ibid., pp. 48-50. A pesar de que Spencer no parece darse cuenta, la abrogación (*nasj*) es la típica cuestión que muestra hasta qué punto las interpretaciones del texto coránico y de la tradición pueden variar de un exégeta a otro, y que, por lo tanto, el significado del texto depende de las interpretaciones que del mismo se hagan. Para la cuestión de las diferentes concepciones de la abrogación véase Burton, John: "Naskh", en *Encyclopaedia of islam. CD-ROM edition*, Leiden, Brill, 1999; Haleem, Muhammad Abdel: "El mito del «versículo de la espada»", en Hernando de Larramendi, Miguel y Peña Martín, Salvador (eds.): *El Corán ayer y hoy. Perspectivas actuales sobre el islam. Estudios en honor del profesor Julio Cortés*, Córdoba, Berenice, 2008, pp. 307-340; Vikør, Knut S.: *Between God and the sultan: a history of Islamic law*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2005, pp. 47-52.

imagen de un Mahoma que utiliza la violencia para imponer el islam, no para defenderse —pues no tiene nada de lo que defenderse—.

Este periodo es el que define definitivamente, para siempre, qué es el islam; y todo lo que en ese periodo sucedió —tal y como quedó recogido en el Corán y la tradición— marcó definitivamente la diferencia entre el islam y las demás religiones; lo que hizo del islam la religión violenta, inmoral e intolerante que es:

«Te preguntarán acerca de combatir en el mes sagrado. Di: “Combatir en él es algo muy grave; pero [que se impida el acceso a] la Casa Inviolable de Adoración y expulsar de ella a su gente es aún más grave a los ojos de Dios, pues la opresión es más grave que matar”». (Corán, 2: 217). (...).

Esta fue una revelación trascendental, porque condujo a un principio islámico que ha tenido repercusiones a través de las distintas épocas. El bien pasa a identificarse con todo aquello que redunde en beneficio de los musulmanes, sin importar si constituye una violación de la moral o de otras leyes. Los principios morales contenidos en los Diez Mandamientos y en otras enseñanzas de las grandes religiones anteriores al islam fueron dejados de lado para situar en un lugar prioritario el principio de la conveniencia.⁸⁶

En este periodo, una serie de episodios resultaron determinantes para el islam —desde entonces y para siempre—, pues a raíz de ellos «Mahoma articuló muchos principios que han sido asumidos por los musulmanes hasta nuestros días.»⁸⁷ Entre esos episodios Spencer destaca tres: la primera de las razias contra una de las caravanas de la tribu de Quraysh —a la que se refiere la cita anterior—, la victoria de Badr y la derrota de Uhud. Para Spencer, esa primera razia, que tuvo lugar durante el mes sagrado, dio forma a uno de los “principios fundamentales” del islam, e hizo de él la doctrina inmoral que es. A partir de ese momento quedaba instaurado «el principio de la conveniencia.»

En segundo lugar, con la victoria de Badr, Según Spencer, «se instalaron en la mente de los musulmanes ciertas actitudes y afirmaciones, muchas de ellas similares a las que están vigentes en la actualidad. Incluyen lo siguiente»:

Alá va a garantizar a su pueblo la victoria contra enemigos superiores en número o en poder de fuego mientras se mantenga fiel a sus órdenes.

Las victorias permiten a los musulmanes apropiarse de las posesiones de los vencidos y tomarlas como botín.

⁸⁶ Spencer: *Guía políticamente incorrecta del islam*, p. 30.

⁸⁷ Ibid., p. 28.

La venganza sangrienta contra los enemigos pertenece no solamente al Señor, también a quienes se someten a él en la Tierra. Éste es el significado de la palabra *islam*: sumisión.

Los prisioneros capturados en la batalla contra los musulmanes pueden ser condenados a muerte por decisión de los líderes musulmanes.

Quienes rechacen el islam son «las criaturas más viles» (Corán, 98: 6), y por lo tanto no merecen piedad.

Cualquiera que insulte o incluso se oponga a Mahoma o a su pueblo merece una muerte humillante; si es posible, por decapitación, (Esto es coherente con la orden de Alá de «golpear en el cuello» a los «no creyentes», Corán 47: 4).⁸⁸

El mismo carácter determinante para el comportamiento de todos los musulmanes a lo largo de la historia tuvo la derrota de Uhud. A raíz de ésta «se constituyó otro modelo que se ha mantenido a través de los siglos: los musulmanes tomarían cualquier agresión como pretexto para la venganza, sin tener en consideración si habían sido ellos los que la provocaron.»⁸⁹

Según Spencer, dos de los acontecimientos que también marcaron la historia posterior del islam hasta el presente fueron: en primer lugar el hecho —al parecer también sin paralelo en ninguna otra religión— de que ante una derrota se considerara que ésta había sobrevenido como castigo divino «por no haber sido fieles al islam.» Mientras que, se pensaba, la fidelidad al islam era garantía de victoria. Como consecuencia de esta forma de pensar, la fe de los musulmanes no se quebranta, pierdan o ganen en la guerra —y por ello persisten en el error—. ⁹⁰

El segundo de los acontecimientos que marcaron la historia posterior del islam fue el tratado de Hudaibiyya, un tratado que luego Mahoma incumplió, dejando así asentado un nuevo principio que determinaría la historia posterior del islam. De ese episodio se puede deducir que no se puede negociar «con esta gente»⁹¹:

(...), la ruptura del tratado convalidó el principio según el cual sólo era bueno aquello que resultara ventajoso para el islam y sólo era malo aquello que lo perjudicara. Una vez que el tratado fuera formalmente desechado, los juristas islámicos enunciaron el principio general de que las treguas no podían durar más de diez años y sólo debían realizarse con el objetivo de que las fuerzas musulmanas debilitadas volvieran a fortalecerse.

⁸⁸ Ibid., pp. 33-34. Sobre la referencia a Corán 47, 4 véase más abajo, pp. 466-467.

⁸⁹ Ibid., p. 36.

⁹⁰ Ibid., pp. 38-39.

⁹¹ Ibid., p. 39.

Los acontecimientos posteriores iban a ilustrar las sombrías implicaciones de este principio.⁹²

De tal forma, lo que podríamos llamar “los principios fundamentales del islam” quedan fijados en el siglo VII, de una vez y para siempre. Son esos principios los que caracterizarían la esencia del islam. Lo que dice el Corán no hace sino confirmar todo esto; pero además convierte al islam en la amenaza que es, pues es el texto que hace de la guerra contra todo lo no islámico su doctrina central.

El Corán, según Spencer, «es el único de los textos sagrados que da consejos a sus adeptos para que hagan la guerra contra los no creyentes.»⁹³ Y en esa frase se resume todo. Spencer dedica todo un capítulo a probar que, efectivamente, el Corán «ordena» a los musulmanes hacer la guerra contra los no creyentes —incluidos, por supuesto, judíos y cristianos—, y que en esto el Corán no se parece en nada a ninguna de las demás escrituras sagradas. Si bien, hay que apuntar, es la primera de las cuestiones lo que ocupa principalmente su atención, ya que a la comparación con otras escrituras sagradas no dedica mucho espacio ni mucho esfuerzo. De hecho, a esa comparación Spencer únicamente dedica cinco páginas, en las que sólo cita dos pasajes del Nuevo Testamento y otros tres del Antiguo para dejar bien sentado que de ningún modo esas escrituras son comparables a las islámicas.⁹⁴

El capítulo, pues, se dedica principalmente establecer que, ciertamente, el Corán «ordena» a los musulmanes hacer la guerra a los no musulmanes hasta que todo el mundo esté sometido al islam. Para ello, el relato se llena de citas del Corán, que se utilizan como ya hemos visto, y se intercalan de una serie de acusaciones. Acusación-cita-acusación-cita; esa es, a grandes rasgos, la estructura básica del capítulo dedicado al Corán —en lo cual, como sabemos, Spencer sigue, sin saberlo, una larga tradición—. Así:

Existen más de cien versículos en el Corán que exhortan a los creyentes a emprender la yihad contra los no creyentes. «¡Oh Profeta! Combate duramente a los que niegan la verdad y a los hipócritas, (...)» (Corán, 9: 73). «Combate duramente» equivale al árabe *yahidi*, una forma verbal del sustantivo *yihad*. «Y cuando os enfrentéis [en combate] a los que se empeñan en negar la verdad, (...)» (Corán, 47: 4). Esto aparece remarcado en forma reiterada: «¡Oh, vosotros

⁹² Ibid., pp. 40-41.

⁹³ Ibid., p. 43.

⁹⁴ Véase Ibid., pp. 50-55.

que habéis llegado a creer! Combatid contra aquellos de los que niegan la verdad que estén cerca de vosotros, (...)» (Corán, 9: 123).

Esta guerra debía estar dirigida tanto contra quienes rechazaban al islam como contra quienes se declaraban musulmanes pero no cumplían plenamente con la fe: «¡Oh Profeta! Combate duramente a los que niegan la verdad y a los hipócritas, (...)» (Corán, 9: 73). Esta guerra era sólo una parte de un conflicto espiritual más vasto entre Alá y Satán: «Quienes han llegado a creer combaten por la causa de Alá, (...)» (Corán, 4: 76).

«Y entonces, una vez transcurridos los meses sagrados, matad a aquellos que atribuyen divinidad a otros junto con Alá dondequiera que los encontréis, (...)» (Corán, 9: 5). (...). Así, el versículo está diciendo que si los «idólatras» se convierten en musulmanes, hay que dejarlos tranquilos.

Se debe combatir contra los judíos y los cristianos al igual que contra los «idólatras»: «Luchad contra aquellos que, a pesar de haber recibido la revelación, no creen en Alá ni en el Último Día, (...)» (Corán, 9: 29). (...).

La yihad es el deber máximo de los musulmanes: «¿Creéis, acaso, que el simple hecho de dar agua a los peregrinos y cuidar del mantenimiento de la Casa Inviolable de Adoración es igual que las obras piadosas de quien cree en Alá y en el Último Día y se esfuerza por la causa de Alá [*yihad fi sabil Allah*]» (...)» (Corán, 9: 19-20). En la teología islámica, *yihad fi sabil Allah* se refiere específicamente a tomar las armas por el islam.

(...)

Se podría intentar realizar una espiritualización de esos versículos, pero tomando como referencia la trayectoria histórica, no cabe duda de que Mahoma hablaba en un sentido literal.⁹⁵

Es esta una buena muestra de cómo se construye la mayor parte del libro. En este caso se trata de versículos del Corán, pero más adelante se incluirán *hadices* y alguna obra medieval y, por su puesto, las declaraciones de islamistas, islamistas radicales y terroristas *yihadíes* que vengan a confirmar la interpretación más violenta, intolerante e inmoral.

El Corán, por tanto, conmina a los musulmanes a hacer la guerra a los no musulmanes. ¿Y cuál es el final de esta guerra? Pues, según Spencer, parece que «la guerra debe continuar hasta que el mundo se convierta al islam (...) o hasta que la ley islámica sea hegemónica.» Por lo tanto, esta guerra no debe ser necesariamene defensiva, puede ser igualmente una guerra ofensiva; una «guerra permanente con el mundo no musulmán jalonado solamente por algunas treguas temporarias», «hasta que ellos se conviertan en musulmanes o hasta que paguen la *jizya* [sic]».⁹⁶

⁹⁵ Ibid., pp. 43-45. Véase que Spencer atribuye a Mahoma el contenido del Corán, lo que, si lo unimos a que más adelante considera que «el Antiguo Testamento da cuenta de las indicaciones que da Dios a los israelitas», remite a la idea de que, a diferencia del judaísmo y el cristianismo, el Corán no es una revelación verdadera, sino obra de Mahoma.

⁹⁶ Ibid., pp. 46 y 50.

Esa conminación del Corán a hacer la guerra contra los no musulmanes no es letra muerta. Ahí está, de hecho, el origen del terrorismo *yihadí*, el cual no hace sino seguir fielmente la tradición islámica de interpretación de esos textos. Esto diferencia crucialmente al islam del judaísmo y el cristianismo, ya que, según Spencer:

Quando los judíos y los cristianos de nuestros días leen sus Biblias, simplemente no interpretan los pasajes antes citados [los pasajes violentos del Pentateuco] como una exhortación a realizar acciones violentas contra los no creyentes. Esto se debe al influjo de una tradición secular que siempre ha dejado de lado la comprensión literal de esos pasajes. Pero en el islam no existe una tradición interpretativa comparable. Los pasajes de la *yihad* en el Corán son cualquier cosa menos letra muerta.⁹⁷

Puesto que los textos del Corán sólo pueden interpretarse de una forma, todo aquel que siga sus dictados será un terrorista *yihadí*. Ben Laden, por lo tanto, lo único que hace es ser fiel al Corán, ser un buen musulmán. Sin embargo, este fragmento puede llevar a alguien a creer que Spencer considera que si los textos del judaísmo y el cristianismo se leyeran literalmente también abocarían a sus fieles a la violencia. Esto, sin embargo, según Spencer, no es así. Ni siquiera el fundamentalismo cristiano lleva a la violencia, y los terroristas fundamentalistas cristianos nunca han tratado de legitimar sus acciones a partir de la Biblia.⁹⁸

Partiendo de esas bases, todo lo demás no viene sino a reafirmar lo dicho: puesto que el Corán y el ejemplo de Mahoma ordenan a los musulmanes hacer la guerra a los no creyentes, el islam es en sí una «religión de la guerra». Los *hadices* y la tradición

⁹⁷ Ibid., p. 55. El modo en el que se ha traducido este fragmento puede llevar a malinterpretarlo ya que cuando habla del «influjo de una tradición secular», Spencer no está hablando de secularismo, sino de que es una tradición de siglos de antigüedad. El texto original dice así: «When modern-day Jews and Christians read their Bibles, they simply don't interpret the passages cited as exhorting them to violent actions against unbelievers. This is due to the influence of centuries of interpretative traditions that have moved away from literalism regarding these passages. But in Islam, there is no comparable interpretative tradition. The jihad passages in the Qur'an are anything but a dead letter.» Spencer: *The politically incorrect guide to Islam and the Crusades*, p. 31.

⁹⁸ Spencer: *Guía políticamente incorrecta del islam*, p. 201. Para ilustrar cómo los terroristas cristianos no «intentan justificar sus acciones por medio de referencias a las Escrituras cristianas o a la tradición», Spencer cita los casos de Timothy McVeigh y de Eric Rudolph. El caso de McVeigh es bien conocido, pero el de Rudolph quizás no lo sea tanto. Eric Rudolph es un antiabortista que puso bombas en varias clínicas abortistas de Estados Unidos. Lo curioso, por lo que respecta a este caso en relación con las afirmaciones de Spencer, es que la página *web* de Eric Rudolph está plagada de citas bíblicas; entre ellas, Génesis 9, 6: «El que derrame la sangre del hombre, por el hombre será derramada la suya; porque a imagen de Dios hizo Dios al hombre»; y Números 35, 33: «No profanéis la tierra en que vivís; porque la sangre profana la tierra, y la tierra no puede purificarse de la sangre que se derramó en ella sino por la sangre de quien la derramó.» (*La Biblia*, pp. 23 y 209.). Véase <http://www.armyofgod.com/EricRudolphHomepage.html> [fecha de consulta: 9 de abril de 2009]. Ya el nombre de esta página *web*, “Army of God”, da cuenta de hasta qué punto estos terroristas creen estar llevando a cabo los deseos divinos.

jurídica islámica no hacen sino reafirmarlo, de modo que «la yihad contra los no creyentes no forma parte de una doctrina sostenida por una pequeña minoría de extremistas, sino que es un elemento permanente de la principal corriente de la teología islámica.»⁹⁹ Por lo tanto, mientras eso no cambie —y no tiene visos de cambiar puesto que, según Spencer, las “puertas del *iytiḥad*” están cerradas—, «estas disposiciones van a seguir siendo normativas para la mayor parte de los musulmanes.»¹⁰⁰

De ahí se deriva que, en realidad, todo lo que dispone el islam, y por lo tanto todo lo que es «normativo para la mayor parte de los musulmanes», es violento, intolerante e inmoral. El trato a los fieles de las demás religiones, por ejemplo, ya hemos visto que se atiene a la normativa establecida en el siglo VII y que desde entonces no ha cambiado —salvo por un breve periodo de tiempo gracias a la «presión occidental sobre el debilitado Imperio otomano»¹⁰¹—. Ello se traduce en una perpetua situación de subordinación, subyugación y humillación.¹⁰² Del trato que reciben las mujeres cabe decir otro tanto de lo mismo: a partir de las disposiciones del Corán, la situación de las mujeres queda establecida de una vez y para siempre como una situación de subordinación, desprotección, humillación y maltrato: las mujeres deben ocultar todo su cuerpo, está permitido el matrimonio con menores, el matrimonio temporal, el castigo corporal, etc. Y todo ello, desechando cualquier otra explicación, tiene su origen y su razón de ser en el Corán y el ejemplo de Mahoma.¹⁰³

Finalmente, la inmoralidad del islam se evidencia porque éste, en realidad, instituye como único principio a seguir la conveniencia de la comunidad islámica. Así,

⁹⁹ Spencer: *Guía políticamente incorrecta del islam*, pp. 61-62.

¹⁰⁰ Ibid., p. 62. En el derecho islámico el *iytiḥad* es uno de los métodos para deducir normas legales a partir de las fuentes, el Corán y la Sunna. La expresión “cierre de las puertas del *iytiḥad*” se refiere a la idea de que, a partir de cierto momento de la historia del islam —c. 900 según algunos autores—, los juristas ya no estaban preparados para formular nuevas normas legales, y por ello, debían dedicarse a repetir lo que los juristas anteriores habían establecido. Véase, sobre el concepto de *iytiḥad*, su aplicación y la controvertida cuestión de si, efectivamente, “las puertas” del *iytiḥad* se cerraron o no, Schacht, Joseph: “*Ijtihad*”, en *Encyclopaedia of islam. CD-ROM edition*, Leiden, Brill, 1999; Vikør: *Between God and the sultan: a history of Islamic law*, pp. 53-54, 151-153. Véase especialmente Hallaq, Wael B.: “Was the Gate of *Ijtihad* Closed?” en *International Journal of Middle East Studies*, vol. 16, nº 1 (marzo de 1984), pp. 3-41.

¹⁰¹ Spencer: *Guía políticamente incorrecta del islam*, p. 77.

¹⁰² Ibid., pp. 71-88. Véase también Spencer: *The myth of Islamic tolerance*; Spencer, Robert: “The Swine are Christians and the Apes are Jews”, en *FrontPageMagazine.com*, 23 de mayo de 2006, <http://www.frontpagemag.com/Articles/ReadArticle.asp?ID=22578> [fecha de consulta: 4 de septiembre de 2007]. En este último artículo Spencer termina preguntándose: «¿Debería ser prohibido el Corán como incitador al odio y la violencia?» Aunque seguidamente Spencer considera que sería algo inconcebible que los gobiernos de Estados Unidos y Europa dieran ese paso.

¹⁰³ Spencer: *Guía políticamente incorrecta del islam*, pp. 89-102.

mentir «está mal, excepto cuando está bien», porque, aunque Mahoma declaró en reiteradas ocasiones su rechazo hacia la mentira, «al igual que muchos otros principios islámicos, se trata en gran parte de una cuestión entre creyentes. Cuando se refiere a los no creyentes, especialmente a quienes están en guerra con los musulmanes, Mahoma ha enunciado un principio muy diferente: “La guerra es el engaño”.»¹⁰⁴ Por lo tanto, mentir está mal excepto cuando se miente a los no musulmanes. «De este modo», dice Spencer, «han surgido dos principios islámicos permanentes: la permisividad para el asesinato político en honor al Profeta y a su religión y la autorización para la práctica del engaño durante la guerra».¹⁰⁵ Como consecuencia de ese principio islámico permanente, los *yihadíes* hacen uso de la mentira en su guerra contra Occidente. Esto, nos dice Spencer, hay que tenerlo muy en cuenta:

En la actualidad, los yihadistas se han referido a la utilidad de las prácticas del engaño. Esto hay que tenerlo en cuenta la próxima vez que veamos en televisión a un portavoz musulmán profesando su amistad hacia los norteamericanos no musulmanes y su lealtad a Estados Unidos. Desde luego que puede estar diciendo la verdad, pero también puede no estar diciendo toda la verdad, o tal vez simplemente estar mintiendo.¹⁰⁶

Con respecto al robo, cabe decir otro tanto de lo mismo: «todo depende de a quién se roba», si a un musulmán —lo cual está prohibido— o a un no musulmán —lo cual está permitido—. ¹⁰⁷ Y con respecto al asesinato pasa igual: «todo depende de a quién se mata». ¹⁰⁸

Y es que, en el fondo, lo que sucede, nos dice Spencer, es que en el islam no hay valores universales, «el inconveniente es que el islam directamente no incluye la enseñanza de la Regla de Oro»:

La frase de Jesús de que «todo cuanto queráis que os hagan los hombres, hacédselo también vosotros a ellos» (San Mateo, 7: 12) aparece en la práctica totalidad de las tradiciones religiosas del planeta, con excepción del islam. El Corán y los hadices establecen una diferenciación tan tajante entre los creyentes y los no creyentes que no dan lugar a ningún mandamiento referido a la caridad

¹⁰⁴ Ibid., p. 103.

¹⁰⁵ Ibid., p. 104.

¹⁰⁶ Ibid., p. 105.

¹⁰⁷ Ibid., pp. 105-106.

¹⁰⁸ Ibid., pp. 106-108.

en general. Los no creyentes van a ser sospechosos, cuestionados y combatidos, y eso es todo. No serán tolerados. Y nunca serán amados.¹⁰⁹

Spencer se equivoca de nuevo. Como vimos en su momento, existe un *hadiz*, transmitido por al-Bujarí y por Muslim, cuyo contenido remite a esa “Regla de Oro”: «ninguno de vosotros tendrá verdaderamente fe si no desea para su prójimo lo que desea para él mismo».¹¹⁰ Sin embargo, tiempo después, y ante la evidencia de la existencia de ese *hadiz*, Spencer, para mantener intacta su afirmación, argumentaría que, si bien el *hadiz* en cuestión existe, en los textos sagrados del islam, cuando se habla de «prójimo» o de «hermano», se está hablando exclusivamente de musulmanes. En esto, como se ve, Spencer tampoco es muy original.¹¹¹

LA AMENAZA DEL “MUSULMÁN CORÁNICO”

Pero, en definitiva, si todo eso es así, si todas esas disposiciones son, según Spencer, «normativas para la mayor parte de los musulmanes»,¹¹² ¿cómo es posible que luego quiera defender que todo eso no quiere decir que esté afirmando que todos los musulmanes son terroristas? Efectivamente, según Spencer, todo esto que está afirmando no significa que sostenga que todo musulmán es un terrorista:

Como he demostrado en los tres primeros capítulos, el islam es la única religión del mundo que cuenta con una doctrina, una teología y un sistema legal que ordenan la guerra contra los no creyentes. No obstante, muchas personas dirán que, al exponer estas evidencias, intento hacer creer a la gente que todo musulmán es un terrorista, (...).

Esto, desde luego, es una gran tontería, pero a la vez indica la necesidad de hacer algunas aclaraciones. En primer lugar, el hecho de que la guerra contra los no creyentes no es una distorsión del islam, sino una afirmación reiterada en el Corán, en los hadices, en el ejemplo de Mahoma y en las normas de todas las escuelas de jurisprudencia islámica, no implica que todos los musulmanes sean terroristas.

¹⁰⁹ Ibid., p. 109.

¹¹⁰ al-Bujarí: *Les traditions islamiques. Traduites de l'arabe avec notes et index*, vol. 1, p. 13.

¹¹¹ Para ser exactos, Spencer se apoya en la opinión de un lector para afirmar esto. Véase Spencer, Robert: "Obama at National Prayer Breakfast: «There is no religion whose central tenet is hate. There is no God who condones taking the life of an innocent human being»", en *Jihad Watch*, 5 de febrero de 2009, <http://www.jihadwatch.org/archives/024723.php> [fecha de consulta: 8 de abril de 2009]. Véase especialmente el comentario final en el que Spencer, para apoyar su afirmación, se apoya en la traducción del *Sahih al-Bujarí* de M. Muhsin Khan. Para una discusión de este tema véase la introducción a la segunda parte. Como vimos, también esa argumentación fue una constante dentro de la literatura antisemita.

¹¹² Spencer: *Guía políticamente incorrecta del islam*, p. 62.

Y esto es así por varias razones. Una de ellas es que el Corán está escrito en un árabe clásico de difícil lectura, (...); por tanto, sorprende la gran cantidad de musulmanes que se identifican como tales y que tienen un escaso conocimiento de lo que realmente transmite ese texto. (...), hoy en día la mayoría de los musulmanes que hay en el mundo no son árabes. Incluso el árabe moderno, y mucho más el clásico del Corán, les resulta extraño. (...).

Hasta épocas recientes, han existido asimismo otros factores culturales que impidieron que los musulmanes, especialmente en Europa oriental y en Asia Central, llegaran a conocer y a aplicar las actuales enseñanzas del islam con respecto a la forma de comportarse con los no creyentes.¹¹³

Es decir: todas esas disposiciones son, efectivamente, obligatorias para todos los musulmanes, pero eso no convierte a todos los musulmanes en seres inmorales y en terroristas, porque, en realidad, no todos los musulmanes son buenos musulmanes: ni conocen el Corán ni los *hadices*, ni saben lo que estipula la jurisprudencia islámica. Que en determinados lugares la convivencia entre musulmanes y no musulmanes sea pacífica y cordial tampoco prueba que existan musulmanes pacíficos, lo que prueba es que esos musulmanes son malos musulmanes y han ignorado lo que el Corán les ordena: la yihad:

En aquellas zonas donde los musulmanes coexisten pacíficamente con los no musulmanes, como en Asia Central y en otros lugares, no es porque las enseñanzas de la yihad hayan sido reformadas o rechazadas, sino simplemente porque han sido ignoradas, y la historia nos enseña que pueden resurgir en cualquier momento.¹¹⁴

Por eso mismo, tampoco esos malos musulmanes dejan de ser sospechosos, porque, gracias a la labor de proselitismo de los «musulmanes intransigentes» esos malos musulmanes pueden hacerse buenos musulmanes y pueden volver a prestar atención a lo que el Corán enseña. Por ello, cualquier mal musulmán puede hacerse un buen musulmán y convertirse en un terrorista, puesto que esos «musulmanes intransigentes» les están transmitiendo «que el islam violento es el “islam puro”»¹¹⁵ — que es, por otra parte, lo mismo que el propio Spencer sostiene—. Por lo tanto, todo buen musulmán es un terrorista, o al menos, un terrorista en potencia. Y todo mal musulmán es un buen musulmán en potencia, luego un terrorista en potencia.

¹¹³ Ibid., pp. 66-67. Véase también Spencer, Robert: "Jihadism and the Qur'an", en *FrontPageMagazine.com*, 8 de diciembre de 2005, <http://www.frontpagemag.com/Articles/ReadArticle.asp?ID=20455> [fecha de consulta: 5 de octubre de 2007].

¹¹⁴ Spencer: *Guía políticamente incorrecta del islam*, p. 69.

¹¹⁵ Ibid., p. 67.

Esto explica la necesidad imperiosa que Spencer tiene, en alguno de sus textos, de identificar a los musulmanes como musulmanes. Identificar a un criminal como musulmán es lo que permite a Spencer considerar su crimen como parte de la yihad: no necesita saber si realmente su crimen es un crimen *yihadí*, le basta con saber que el criminal es musulmán para considerarlo parte de la yihad —o al menos sospechar que así es—.

Así, por ejemplo, en uno de sus artículos, “La yihad de Salt Lake City”, Spencer cuenta la historia de un tal Sulejman Talovic, un chico de 18 años de origen bosnio que mató a cinco personas en Salt Lake City. Desde el principio, Spencer identifica a Talovic como musulmán en todo momento, únicamente a partir de su identidad bosnia. A partir de esa identificación la imaginación de Spencer empieza a volar. Como nadie sabe por qué el chico mató a esa gente, ni siquiera su tía, Spencer apunta una posibilidad: «Talovic, (...), es un musulmán bosnio que vino a Estados Unidos con su familia en 1998. ¿Podrían las simpatías yihadistas ser la causa que no encuentra su tía?»¹¹⁶

Otro ejemplo de esta forma de proceder lo encontramos cuando en su artículo “París burning” —dedicado a la revuelta juvenil en los suburbios de París de octubre-noviembre de 2005—. En él Spencer identifica en todo momento a los protagonistas de la revuelta como “jóvenes musulmanes” —sin decirnos por qué—, sin considerar válida cualquier otra identificación. Siendo esto así, y —nos dice Spencer— unido al hecho de que las políticas multiculturalistas obstaculizan la asimilación de estos jóvenes, significa que «un significativo número [de ellos] no sienten sino desprecio y desdén por sus países de nacimiento, y obediencia sólo a la *umma* musulmana y los países de nacimiento de sus padres». Esto va unido a un rechazo de los «valores europeos» y a «la introducción de la ideología de la yihad y la sharia en Europa». Esta falta de lealtad a los países donde han nacido y crecido, unido a la fuerte presencia del islamismo entre ellos, significa que «rebajar el desempleo y la pobreza entre los musulmanes no hará nada para cambiar este rechazo de los valores europeos por un creciente número de

¹¹⁶ Spencer, Robert: “La yihad de Salt Lake City”, en *Libertaddigital.es*, 3 de marzo de 2007, http://www.libertaddigital.com/opiniones/opi_desa_36216.html [fecha de consulta: 12 de agosto de 2007].

personas que sólo son europeos geográficamente».¹¹⁷ Por lo tanto, la revuelta en los suburbios ha sido causada, no por una situación social concreta, sino por la introducción de la ideología de la yihad en Europa, con la aquiescencia de los multiculturalistas de izquierda. En definitiva: son musulmanes, están siendo violentos, luego la revuelta es parte de la yihad global contra «Occidente».

En otro artículo de 8 de noviembre de 2005, Spencer volvía al mismo tema. Los que protagonizaban los actos violentos no eran franceses, sino, en primer lugar, musulmanes y, por lo tanto, agentes de esa yihad global:

Mientras los principales medios de comunicación continúan identificando a los alborotadores [*rioters*] como “jóvenes franceses de origen árabe o africano, muchos musulmanes”, de hecho la identidad islámica de los alborotadores es muy clara: los alborotadores han evitado los negocios propiedad de musulmanes, prefiriendo obviamente objetivos no musulmanes.

Spencer se agarra, para establecer esa identificación, a supuestas noticias acerca de que los alborotadores gritaban «Allahu akbar», de que se lanzaron cócteles molotov contra dos sinagogas, se quemaron dos iglesias, reforzando la impresión de que «consideran que aterrorizar a los judíos y a los cristianos es parte de su responsabilidad religiosa, de acuerdo con Corán 9:29, que enseña a los musulmanes a llevar la guerra incluso contra “la gente del libro” (...)».¹¹⁸

Así pues, su identificación como musulmanes los coloca de inmediato bajo sospecha. Como todo musulmán es potencialmente un buen musulmán y, por lo tanto, un terrorista en potencia, una tarea fundamental es identificar a los musulmanes como musulmanes. A través de la identificación de los musulmanes como musulmanes podremos deducir cuándo un acto determinado está vinculado a la yihad y cuándo no. De un acto violento cometido por un musulmán siempre se podrá deducir que forma parte de la yihad.

El hecho de que distinga entre buenos musulmanes —y, por ello, terroristas— y malos musulmanes —y, por ello, pacíficos— diferenciaría, en principio, a Spencer de

¹¹⁷ Idem: "Paris Burning", en *FrontPageMagazine.com*, 4 de noviembre de 2005, <http://www.frontpagemag.com/Articles/ReadArticle.asp?ID=20071> [fecha de consulta: 5 de octubre de 2007].

¹¹⁸ Idem: "Jihad in Europe?" en *FrontPageMagazine.com*, 8 de noviembre de 2005, <http://www.frontpagemag.com/Articles/ReadArticle.asp?ID=20107> [fecha de consulta: 5 de octubre de 2007].

algunos autores antisemitas. Buena parte de éstos, como vimos, no hacían distinciones. El objetivo era caracterizar a todos los judíos a partir de la caracterización del “espíritu” judío, tal y como se desprendía de la lectura selectiva de las Escrituras. Recuérdese el caso de Rohling, quien, a pesar de distinguir entre judíos reformados y judíos ortodoxos consideraba que todos, al final, compartían el mismo “espíritu”, el mismo “carácter”. Otros autores, sin embargo, aseguraban que sus invectivas contra el judaísmo no significaban que quisieran extender el odio contra los judíos — recuérdese el «NADA ESTÁ MÁS ALEJADO DE NUESTRO PENSAMIENTO», de Flavien Brenier¹¹⁹—. Spencer nos asegura también que todo lo que dice sobre el islam no significa que él esté en contra de los musulmanes, ni que quiera incitar al odio contra ellos. Sin embargo, en la práctica, Spencer no funciona ateniéndose a esa diferenciación que dice defender entre buenos y malos musulmanes. En la práctica, todo aquél que es identificable como musulmán forma parte de la yihad global contra “Occidente”, a no ser que se pruebe lo contrario.

Ante la dificultad de distinguir entre el buen musulmán —“el musulmán coránico”, diría Rohling—, y el mal musulmán, para Spencer una persona que pueda ser identificada por su origen, por su nombre o apellido, como musulmana,¹²⁰ es, en principio, un buen musulmán —un musulmán coránico—. Así, mientras no demuestren su calidad de malos musulmanes, todos los musulmanes, en principio, son buenos musulmanes y, por ello, parte de la yihad. Demostrar su calidad de malos musulmanes —y por ello pacíficos— significa rechazar públicamente la yihad y aquellas partes de los textos sagrados que tienen que ver con ella. Sin embargo, teniendo en cuenta que, según Spencer, gracias al permiso para mentir que otorga la doctrina islámica de la *taqiya*, todo musulmán está autorizado para ocultar quién es realmente y qué piensa realmente, entonces, ¿de qué sirve una declaración pública de rechazo a la yihad?¹²¹

¹¹⁹ Véase, más arriba, p. 309. Véase también el caso de Rohling, que decía que no era el odio a los judíos lo que había inspirado su obra: Rohling: *Le juif-talmudiste*, p. 6.

¹²⁰ Véase cómo la necesidad de identificación provoca el surgimiento de una concepción étnica de la identidad musulmana.

¹²¹ Véase más arriba, p. 407. Véase también Davis y Daly: *Islam: What the West needs to know (video)*, donde Robert Spencer afirma: «Islam is a religion and a political system that dictates that one must carry out warfare against unbelievers until they either convert or submit, and this is the justification that the terrorists around the world are using for what they are doing, and that justification is based on core elements of Islamic tradition. That being the case it's very difficult for moderate Muslims, peaceful Muslims, to stand up within the Islamic community and to say this is not part of Islam, they only do so out of conscious deception, intending to mislead westerners, in accord with the Islamic doctrine of

Por eso todo musulmán, por el hecho de serlo, es sospechoso, a no ser que deje de serlo y demuestre claramente que ha dejado de serlo, o demuestre que sin lugar a dudas es un mal musulmán. Y, para ello, la única forma de demostrarlo más allá de toda duda —teniendo en cuenta que “el musulmán” está autorizado a mentir— es que el musulmán que ha dejado de serlo o que es mal musulmán se convierta en un islamófobo y ataque públicamente al islam.

Siendo así, no es extraño que Spencer dude de la lealtad de los musulmanes estadounidenses hacia su país, ni que ironice acerca de la posibilidad de que los musulmanes lleguen a participar activa y pacíficamente en el sistema democrático:

Los políticos europeos y norteamericanos, y los líderes religiosos, cortejan en sus naciones a las crecientes comunidades islámicas, tratando de ganar su apoyo político y presumiendo que se van a asimilar con facilidad y que van a ser partícipes activos y pacíficos del proceso político. ¿Por qué no? El islam es tolerante y pregona el pluralismo. ¿Qué mejor base para la participación en la democracia occidental?¹²²

Muy al contrario de lo que piensan, según Spencer, estos políticos y líderes religiosos, los musulmanes, mientras son musulmanes, perciben la democracia como algo extraño y la rechazan. No sólo la rechazan, sino que la combaten abiertamente. En su lugar quieren imponer la *shari'a*, y esto es precisamente lo que hace peligrosa su presencia en Occidente. Occidente debe saber que estos musulmanes tienen ese propósito y que, con ello, lo único que están haciendo es seguir lo que el islam ordena que hagan. Occidente debe conocer esta realidad para poder defenderse mejor de la amenaza que los musulmanes coránicos, los buenos musulmanes, suponen:

Los musulmanes que vienen a Estados Unidos y a Europa occidental con la idea de que la *shari'a* es la Ley de Alá, consideran la libertad de religión, y consideran el hecho de que no musulmanes en el poder en Estados Unidos y en Europa occidental hacen leyes, y hacen leyes, no sobre la base de la ley de Alá, sino sobre la base del consenso y las elecciones libres. Consideran todo esto como una manifestación de la *yahiliyya* o descreimiento, el periodo preislámico de ignorancia, el periodo por el que cualquier nación ha pasado antes de hacerse musulmana. (...), y muchos musulmanes que vienen a Estados Unidos y a Europa occidental trabajarán para establecer Estados islámicos aquí sobre la base de que el Estado secular, y el Estado basado en elecciones libres, no tiene legitimidad: sobre la Ley de Alá no se hacen elecciones, simplemente se obedece lo que Dios dice.

taqiyya or religious deception, or they do so on the basis of simply being unaware of what islam actually teaches.»

¹²² Spencer: *Guía políticamente incorrecta del islam*, p. 72.

(...)

La cosa más importante que Occidente necesita saber sobre el islam hoy es que tiene un carácter político, y que no es simplemente una religión, sino una religión o un sistema de creencias que ordena hacer la guerra contra los no creyentes con el objetivo de establecer un modelo social que es absolutamente incompatible con la sociedad occidental. Los americanos necesitan saberlo, y los europeos occidentales necesitan saberlo, porque los musulmanes están viniendo a los países occidentales aunque mantienen esas creencias, y pretendiendo actuar de acuerdo con ellas. Estas creencias son la motivación que hay detrás de la actividad terrorista moderna y son la meta de millones de musulmanes en Estados Unidos y en todo el mundo. Necesitamos saber esto para poder protegernos. Sin embargo, desafortunadamente, a causa de la corrección política, y a causa de los medios de comunicación y de la general falta de voluntad del Gobierno para enfrentarse a las causas del terrorismo islámico, estas cosas son en buena medida desconocidas.¹²³

Sin embargo, lo que no termina de decirnos Spencer es qué hacer. Si los buenos musulmanes, si los musulmanes coránicos, son tan peligrosos; si los malos musulmanes pueden hacerse buenos musulmanes y hacerse tan peligrosos como éstos; si los buenos musulmanes pueden mentir sobre sus verdaderas intenciones y hacerse pasar por malos musulmanes; si amenazan la estabilidad internacional y amenazan a Occidente desde los estados que controlan; si también amenazan a Occidente desde dentro mediante esa quinta columna que son los inmigrantes, ¿qué hacer? Spencer nos dice que es necesario conocer ese peligro, saber que ese peligro es real y que su origen es el islam mismo; pero, una vez conocido el peligro, una vez conocidas las causas, ¿qué hay que hacer? ¿Cuál es la solución? ¿Cómo habría que protegerse?

¹²³ Robert Spencer en Davis y Daly: *Islam: What the West needs to know* (video).

Capítulo 9.

César Vidal y el «alma del islam»

Pocos meses antes del atentado *yihadí* del 11 de marzo en Madrid, apareció la primera edición de *España frente al islam*,¹ de César Vidal, un libro que, según su editor, permitiría al lector «conocer la esencia del islam sin los corsés de lo políticamente correcto.»²

César Vidal, doctor en Historia, presentador y director del programa “La Linterna” de la Cadena COPE³ —una radio propiedad de la Conferencia Episcopal Española y la segunda más importante de España por su número de oyentes⁴—, es sin duda un caso extraordinario dentro del panorama editorial español. Desde 1990 ha publicado unos 123 libros —150 en total, sin contar traducciones, según una periodista⁵—, lo que supone una media de unos 7 libros por año con picos espectaculares como el del año 1999, cuando publicó 13 libros. En ellos ha tratado temas tan dispares como la Guerra Civil española, las sectas, la masonería, los evangelios gnósticos, el antiguo Egipto, el Holocausto o la Revolución Rusa. Además, es autor de novelas como *El médico de Sefarad*, *Los hijos de la luz* o *El viento de los*

¹ Agencia EFE: “Las tensas relaciones entre España y el islam. César Vidal publica su análisis”, en *El Mundo*, 27 de febrero de 2004.

² Véase <http://www.esferalibros.com/libros/librodetalle.html?libroISBN=8497342895> [fecha de consulta: 6 de febrero de 2009].

³ <http://www.cope.es/lalinterna>.

⁴ La Conferencia Episcopal Española es el accionista mayoritario de la cadena. Véase <http://www.cope.es/institucional/corp2008.html>. Según el Estudio General de Medios (EGM), a partir de finales de 2004 la COPE se situó como la segunda cadena por número de oyentes desbancando de ese lugar a Onda Cero. En ese puesto permanece hasta la actualidad. Véanse los resúmenes del EGM en <http://www.aimc.es/aimc.php>.

⁵ Pita, Elena: “«La vecindad musulmana es angustiosa, horrible, porque es una cultura que no quiere integrarse»”, en *Magazine El Mundo*, 21 de agosto de 2005.

dioses. Su *España frente al islam* apareció a principios de 2004 y desde entonces ha tenido al menos nueve ediciones en cartóné y dos en rústica.⁶

A pesar de que, como veremos a continuación, la calidad académica del libro es ínfima, en términos políticos su influencia ha sido grande. Ya no es sólo que haya sido un gran éxito editorial, sino que las ideas que en él se contienen parece que llegaron a influir en personalidades tan importantes como el presidente del Gobierno José María Aznar (Partido Popular), quien en el transcurso de una conferencia esgrimió argumentos muy semejantes a los que, como se verá, manejaba Vidal en este libro.⁷

Esta influencia se debe a que, aunque el libro va mucho más allá y postula la existencia de un conflicto eterno entre España y el islam, es principalmente un intento de legitimación de la invasión norteamericana de Iraq pero, sobre todo, de legitimación del apoyo que el Gobierno español dio a esa invasión.⁸ Hay que recordar que el Gobierno español de entonces, presidido por José María Aznar, había apoyado la invasión estadounidense de Iraq —que dio comienzo en marzo de 2003—, y que incluso envió tropas de apoyo a la zona del conflicto. Asimismo, hay que tener en cuenta que desde el momento en el que el Gobierno español adoptó esa decisión, el Partido Socialista, principal partido de la oposición parlamentaria, se colocó en una posición radicalmente contraria a la invasión —al igual que hicieron el resto de partidos de la

⁶ Véase <http://www.esferalibros.com/libros/librodetalle.html?libroISBN=8497342895>, para la edición en rústica; y <http://www.esferalibros.com/libros/librodetalle.html?libroISBN=8497341627>, para la cartóné.

⁷ La influencia de Vidal se vislumbra, sobre todo, cuando Aznar, tratando de desvincular los atentados del 11 de marzo en Madrid de la participación española en la invasión de Iraq, afirmó: «If you take the trouble to focus on what Bin Laden has written and stated in recent years —and let me point out again that Bin Laden writes about what he aims to do with striking clarity— you will realize that the problem Spain has with Al Qaeda and Islamic terrorism did not begin with the Iraq Crisis. In fact, it has nothing to do with government decisions. You must go back no less than 1,300 years, to the early 8th century, when a Spain recently invaded by the Moors refused to become just another piece in the Islamic world and began a long battle to recover its identity. This *Reconquista* process was very long, lasting some 800 years. However, it ended successfully». Véase Aznar, José María: "Seven thesis on today's terrorism", Georgetown University, 21 de septiembre de 2004, <http://www3.georgetown.edu/president/aznar/inauguraladdress.html> [fecha de consulta: 17 de agosto de 2007]. La relación entre esta conferencia y el libro de Vidal ya fue insinuada por Javier Tusell. Véase Tusell, Javier: "La morisma", en *El País*, 27 de septiembre de 2004.

⁸ A este respecto véase especialmente especialmente el capítulo X, Vidal: *España frente al islam*, pp. 551-573. Allí encontramos frases como esta: «La acción de Aznar se inscribía además en una visión de la política internacional que podía calificarse de totalmente realista y sensata.» Vidal: *España frente al islam*, p. 561. Más tarde, en sus «Reflexiones después del 11-M», Vidal se pregunta: «Hoy, tras los primeros actos y declaraciones procedentes de José Luis Rodríguez Zapatero, resulta obligado preguntarse si el gobierno del PP presidido por José María Aznar no fue únicamente un paréntesis de realismo y sensatez y si lo peor de las relaciones de España con el islam no se encuentra siniestramente agazapado en nuestro futuro y en el de nuestros hijos.» Vidal: *España frente al islam*, p. 603.

oposición—, y convirtió la guerra de Iraq en una de sus principales armas de confrontación política con el Gobierno. A la vez, durante el año 2003 las manifestaciones en contra de la guerra, con el famoso lema de «no a la guerra», a las que asistían cientos de miles de personas, se sucedían. Como consecuencia de todo ello, según las encuestas, el Partido Popular perdía apoyo popular mientras el Partido Socialista lo ganaba. Por ello, y teniendo en cuenta que las elecciones generales tendrían lugar el día 14 de marzo de 2004, el Gobierno y los sectores sociales que lo apoyaban, estaban necesitados de argumentos legitimadores de la decisión tomada. La obra de César Vidal sólo puede entenderse en este contexto.⁹

⁹ Véase, por ejemplo, sobre todo este contexto: Agencia EFE: "Zapatero advierte de que Aznar interpretaría una victoria como el apoyo de los españoles a la guerra", en *Elmundo.es*, 20 de mayo de 2003, <http://www.elmundo.es/elmundo/2003/05/19/enespecial/1053375431.html> [fecha de consulta: 4 de marzo de 2009]; Agencia EFE: "Zapatero promete devolver a España 'la dignidad ante el mundo' tras el apoyo a la guerra", en *Elmundo.es*, 9 de mayo de 2003, <http://www.elmundo.es/elmundo/2003/05/09/enespecial/1052509848.html> [fecha de consulta: 4 de marzo de 2009]; Agencias: "Los socialistas acusan a Bush, Blair y Aznar de usurpar las funciones de Naciones Unidas", en *Elmundo.es*, 17 de marzo de 2003, <http://www.elmundo.es/elmundo/2003/03/16/espana/1047849350.html> [fecha de consulta: 4 de marzo de 2009]; Agencias: "Bush, Blair y Aznar conceden un ultimátum a Sadam Husein y a Naciones Unidas que expira hoy", en *Elmundo.es*, 17 de marzo de 2003, <http://www.elmundo.es/elmundo/2003/03/17/internacional/1047886230.html> [fecha de consulta: 4 de marzo de 2009]; Aizpeolea, Luis R.: "Zapatero sostiene que Aznar no va al Congreso porque mintió sobre Irak", en *El País*, 9 de septiembre de 2003; Aizpeolea, Luis R.: "El jefe del Gobierno comparece mañana en el Parlamento para explicar su alianza con Bush", en *El País*, 17 de marzo de 2003; Aizpeolea, Luis R.: "Zapatero: «Si gano las elecciones, los soldados volverán de Irak»", en *El País*, 10 de septiembre de 2003; Díez, Anabel: "Zapatero acusa a Aznar de poner en peligro la seguridad de España por su apoyo a la guerra", en *El País*, 18 de marzo de 2003; Díez, Anabel y Cué, Carlos E.: "La oposición actuará contra Aznar por poner a España «fuera de la legalidad»", en *El País*, 17 de marzo de 2003; El País: "El 85% de los españoles rechaza el ataque militar contra Irak, según el 'Pulsómetro'", en *El País*, 25 de marzo de 2003; Garea, Fernando: "La crisis de Irak hunde al PP y el PSOE es el más votado por primera vez desde antes de 1996", en *Elmundo.es*, 23 de febrero de 2003, <http://www.elmundo.es/elmundo/2003/02/23/espana/1045969413.html> [fecha de consulta: 4 de marzo de 2009]; Martín, José Luis: "Toda la oposición pide a Aznar que rechace un ataque contra Irak", en *Elmundo.es*, 7 de febrero de 2003, <http://www.elmundo.es/elmundo/2003/02/05/espana/1044457391.html> [fecha de consulta: 4 de marzo de 2009]; OTR/PRESS y Elmundo.es: "La oposición consigue que la votación sobre Irak sea secreta para buscar apoyos en el PP", en *Elmundo.es*, 1 de marzo de 2003, <http://www.elmundo.es/elmundo/2003/02/27/espana/1046365065.html> [fecha de consulta: 4 de marzo de 2009]; Servimedia: "El PSOE, al Gobierno: «¿Tanto les cuesta entender que los ciudadanos no son tontos?»", en *Elmundo.es*, 25 de marzo de 2003, <http://www.elmundo.es/elmundo/2003/03/24/espana/1048533038.html> [fecha de consulta: 4 de marzo de 2009]; Servimedia: "PSOE, IU y sindicatos convocan a los ciudadanos a la marcha del día 15 contra la guerra", en *Elmundo.es*, 5 de febrero de 2003, <http://www.elmundo.es/elmundo/2003/02/04/espana/1044357858.html> [fecha de consulta: 4 de marzo de 2009]; Servimedia: "La oposición destaca el riesgo de la misión española en Irak", en *Elmundo.es*, 17 de julio de 2003, <http://www.elmundo.es/elmundo/2003/07/17/espana/1058461906.html> [fecha de consulta: 4 de marzo de 2009]; Sotero, Paloma D.: "Nuevas manifestaciones en toda España contra la guerra en Irak", en *Elmundo.es*, 17 de marzo de 2003, <http://www.elmundo.es/elmundo/2003/03/15/espana/1047760756.html> [fecha de consulta: 4 de marzo de 2004]; Sotero, Paloma D.: "Cientos de miles de personas marchan en Madrid en contra de la guerra en Irak", en *Elmundo.es*, 15 de marzo de 2003, <http://www.elmundo.es/elmundo/2003/03/15/espana/1047747194.html> [fecha de consulta: 4 de marzo de 2009].

EL “MÉTODO HISTORIOGRÁFICO” DE VIDAL

Como vimos en el capítulo 1, Gonzalo Álvarez Chillida, reseñando este libro, afirmaba que la obra guardaba una gran semejanza con algunas obras de carácter antisemita. También consideró que la obra no era más que «un claro exponente» de propaganda «que llama a una nueva cruzada internacional contra los musulmanes en la que España debe reservarse un lugar de honor». Pero es que, además, descubrió que la obra no se atenía a los mínimos parámetros de honestidad profesional. Así, Álvarez Chillida descubrió que lo que Vidal escribía acerca de la guerra del Rif lo había sacado íntegramente de un sólo libro, *Abd El-Krim y la guerra del Rif*, de David Woolman, copiando de él incluso las notas al pie de página, pero, a la misma vez, “retocando” aquellos pasajes que no le gustaban demasiado. De esta manera los hacía encajar en el relato de la historia que Vidal quería transmitir. En este sentido, el caso del episodio del supuesto ataque rifeño con gases tóxicos a las tropas españolas es especialmente interesante,¹⁰ porque deja bien claro cuál es el carácter de esta obra. Vidal afirma en esas páginas que los rifeños habían atacado a los soldados españoles usando gases tóxicos. Para sostener tal afirmación Vidal dice apoyarse en las obras de Rosita Forbes (1924) y Walter Harris (1927). Sin embargo, como decimos, según Álvarez Chillida la única obra que realmente ha usado Vidal es la de Woolman, y añade:

Sobre “la emboscada y el aniquilamiento de una columna española en el campo de Wad Ras” durante la Primera Guerra Mundial Woolman cita las mismas fuentes y páginas que Vidal, aclarando en la nota: “*Harris añade* que los marroquíes llevaban careta antigás e hicieron uso de gases tóxicos, dedicándose, después, a apuñalar tranquilamente a los españoles, *pero esto no está demostrado*” (...).

Es decir: Vidal oculta su verdadera fuente (Woolman) haciendo creer a sus lectores que su información proviene directamente de Forbes y Harris. Pero es que va más allá: Vidal altera la información que procede de Woolman, evitando señalar la puntualización de éste, en el sentido de que no estaría demostrado que los rifeños atacaran con gas a los españoles. En definitiva, Vidal atribuye a los rifeños una práctica, la del uso de gas tóxico, a sabiendas de que es una falsedad, y oculta, sin embargo, que los gases tóxicos sí fueron utilizados por las tropas españolas.¹¹ Aunque falsa, la noticia

¹⁰ Véase Vidal: *España frente al islam*, pp. 401-402.

¹¹ Álvarez Chillida: “Propaganda de guerra”.

de la utilización de gas tóxico por los rifeños era tan buena, encajaba tan bien en la imagen que Vidal quería dar de los musulmanes, que no podía dejarla pasar, aún a sabiendas de que no era verosímil.

Este método de fabricación pura y dura de la historia que Álvarez Chillida ha denunciado ha sido empleado por Vidal en otras obras. Por ejemplo, ya en 1995 Miguel Ángel Molinero Polo, en una reseña al libro de Vidal *Manetón. Historia de Egipto* (Madrid, 1993), afirmó que esta obra, de la que Vidal se presentaba como editor y traductor, dependía en gran medida de la edición y traducción de la obra de Manetón realizada por William G. Waddell para la *Loeb Classical Library*. Pero, como en el caso de *España frente al islam*, a lo dicho por la obra original, Vidal añadía sus propios comentarios, los cuales, según Molinero Polo, «son reconocibles antes incluso de recurrir al libro de la colección Loeb por su errada intención y falta de sutileza».¹²

Algo parecido denunciaba Eduardo González Calleja por lo que respecta al libro *Checas de Madrid*, del mismo Vidal:

Estamos ante un ejemplo señero del “método” de confección de libros que ha dado notoriedad a este escritor: una porción de páginas de relleno que envuelve la inanidad total a la hora de tratar el tema que es presunto objeto de análisis (sólo se dedican 26 páginas a la actividad “chequista” en Madrid de un total de 364); un aparato “crítico” repleto de notas improcedentes o de relleno, con siglas que quizá pertenecen a fuentes ignotas, con una bibliografía contextual que se exhibe pero que no se emplea, trufada de títulos deliberadamente poco accesibles al lector español, que se citan de forma incompleta o que no aparecen en la relación final. El repertorio bibliográfico, con obras repetidas o redundantes, asignaciones falsas, inserciones inexplicables y olvidos clamorosos, es un caos absoluto que hubiera hecho las delicias de Southworth.

Además de esto, González Calleja asegura que Vidal «saquea» hasta tal punto el libro *La dominación roja en España. Causa general instruida por el Ministerio Fiscal*, «que nos podemos lamentar de la perpetración de un último “fusilamiento” en masa».¹³

España frente al islam, por lo tanto, no es una excepción “metodológica” dentro de la obra de Vidal, y tampoco el “fusilamiento” de obras de otros autores se limita al episodio que cita Álvarez Chillida. Muy posiblemente, a lo largo de todo el libro, se ha procedido del mismo modo: la utilización de una obra de referencia para cada periodo a

¹² Molinero Polo, Miguel Ángel: "Este camino no conduce a nada", en *TEMPVS*, 9 (1995), pp. 65-69.

¹³ González Calleja, Eduardo: "De campos, cárceles y checas. Maneras de ver la represión durante la Guerra Civil y la posguerra", en *Revista de Libros*, nº 87 (marzo de 2004), pp. 6-8.

partir de la cual se extrae todo, salvo aquellos comentarios que Vidal inserta de su puño y letra para adornar la narración —casi invariablemente para empeorar la imagen del islam y los musulmanes—. Por nuestra parte, hemos podido comprobar que en el capítulo I, «el nacimiento del islam»,¹⁴ Vidal prácticamente sólo utiliza una fuente: un manual de historia medieval de José Ángel García de Cortázar y José Ángel Sesma Muñoz.¹⁵ E, igualmente, hemos comprobado que los capítulos IV y V, «El islam ataca España» y «El emirato independiente y la rebelión de los españoles»,¹⁶ están íntegramente escritos a partir de un pequeño manual —de 187 páginas— de historia de la España musulmana perteneciente a la serie *Nueva historia de España*; obra que, sin embargo, sólo se cita dos veces.¹⁷

Así pues, lo que se nos presenta como una revisión de la historia rompedora de mitos establecidos por “lo políticamente correcto” no es más que un refrito de libros que el autor “fusila” sin compasión, introduciendo, eso sí, algunos comentarios particulares suyos o transformando sin miramientos aquello que no se amolda suficientemente a la visión que quiere dar de la historia de España. Si, según el Diccionario de la Real Academia Española —me abstengo de hablar en términos jurídicos—, “plagiar” es, en su primera acepción, «copiar en lo sustancial obras ajenas, dándolas como propias», está claro que, al menos los capítulos I, IV y V del libro de Vidal, son un plagio, como el lector podrá comprobar por sí mismo.¹⁸

Teniendo en cuenta esto, resulta innecesario decir que la mayor parte de la bibliografía citada en la obra se cita a modo de atrezo. Pero sí merece la pena señalar que, además de no tener ninguna razón de ser, está casi invariablemente obsoleta: no se cita prácticamente ningún título posterior a los años sesenta del siglo pasado —salvo obras de muy dudosa calidad y obras del propio Vidal—. Así, cuando habla de la romanización, sólo cita los trabajos de Bosch Gimpera y Aguado Bleye (1935), de García Bellido (1953), de Götzfried (1907), de Sánchez-Albornoz (1949), de Schulten

¹⁴ Vidal: *España frente al islam*, pp. 23-35.

¹⁵ García de Cortázar, José Ángel y Sesma Muñoz, José Ángel: *Historia de la Edad Media. Una síntesis interpretativa*, Madrid, Alianza Editorial, 1999.

¹⁶ Vidal: *España frente al islam*, pp. 89-130.

¹⁷ Avilés Fernández, Miguel, *et al.*: *Nueva historia de España, vol. 5. España musulmana. El emirato*, Madrid, EDAF, 1973. Esta obra se cita en las páginas pp. 121 y 128, cuando el autor lleva más de 30 páginas escritas exclusivamente a partir de ella.

¹⁸ El lector puede comprobar el paralelismo existente entre la obra de García de Cortázar y Sesma y la de Vidal, por un lado, y la de Avilés Fernández, *et al.*, y Vidal, por otro, en las tablas que hemos elaborado y que se encuentran en el anexo.

(1914-1929), y de Torres (1935).¹⁹ Lo mismo ocurre cuando habla de la «Hispania cristiana»: Bergman (1921), García Villada (1929), García Villoslada (1939),²⁰ L. Riber (1936) y Schwartz (1926).²¹ Y esta tendencia se repite prácticamente en todos los capítulos.

ESPAÑA Y EL ISLAM, UN CONFLICTO APOCALÍPTICO

Todo esto por lo que respecta al “método historiográfico” seguido por el autor. Por lo que respecta al contenido de la obra, cabe decir que el carácter de la misma se muestra claramente ya desde el prólogo, en el que se deja claro el objetivo de la obra: mostrar que a lo largo de toda su historia España ha mantenido un constante enfrentamiento con el islam; más aún: que la historia de España, que España misma, no se entiende sin ese enfrentamiento secular: «en realidad, habría que decir —y sólo se estaría afirmando la verdad— que la historia de España es verdaderamente incomprensible sin hacer referencia a su enfrentamiento multisecular, a vida o muerte, con el islam.»²² Es ese enfrentamiento lo que ha hecho de España lo que es, y rehuirlo significa traicionar la esencia misma de España: enfrentarse al islam es algo que va con el ser español, y no hacerlo equivale a correr el riesgo de perder España. Como Vidal afirmaba en una entrevista:

La historia no es nueva, no: es una constante desde que existe el islam. Lo que diferencia el momento actual es que en el pasado siempre ha habido un intento de respuesta al asalto, en cambio ahora hay una enorme confusión e incluso simpatía hacia quienes están provocándolo: es la falta de respuesta, de reacción ofensiva y hasta defensiva lo que diferencia a la actualidad. Y esto tiene unos precedentes inquietantes: la última vez que España contempló con simpatía este asalto, fue el preámbulo de los ocho siglos de ocupación, cuando los visigodos partidarios de Witiza pidieron ayuda a los musulmanes.²³

¹⁹ Vidal: *España frente al islam*, pp. 80-81.

²⁰ Este artículo de García Villoslada aparece, además, mal citado como “Los orígenes del patriotismo español (Prudencio)”, *Razón y Fe*, 64, p. 184. El número 64 de esta revista es, en realidad, del año 1922. La cita correcta de este artículo es: “Los orígenes del patriotismo español. El primer canto a España”, *Razón y Fe*, 116 (enero-abril de 1939), p. 341.

²¹ Vidal: *España frente al islam*, p. 83.

²² *Ibid.*, p. 17.

²³ Pita: “«La vecindad musulmana es angustiosa, horrible...»”.

Como se ve, el pasado tiene en César Vidal un papel aleccionador: hay que aprender de él, pero del verdadero pasado, tal y como nos lo cuenta Vidal. De otra forma estaremos poniendo en juego nuestra propia existencia:

En este sentido, el islam y la manera en que abordemos nuestra relación con él constituye una verdadera prueba de fuego para saber si estamos dispuestos a aprender las lecciones de la Historia y a conducir de manera realista nuestro presente para construir un futuro en libertad o si, por el contrario, llevados por el papanatismo de lo políticamente correcto, nos sentimos más inclinados a enterrar la cabeza bajo la tierra de falsas reconstrucciones del pasado sin preocuparnos por cuál será nuestro futuro y el de nuestros hijos. La primera actitud puede depararnos una lucha dura pero, a fin de cuentas, indispensable para salvaguardar nuestra supervivencia como cultura; la segunda no pasa de ser un sueño autoinducido que acabará, trágica pero inevitablemente, derivando en la peor de las pesadillas.²⁴

En Vidal el pasado determina el presente sin posibilidad de escapar a un destino prefijado por aquél. España y el islam no cambian en lo esencial a lo largo de la historia y, por lo tanto, tampoco cambia su antagonismo. En el presente, si no queremos sucumbir al islam, debemos ser conscientes de esa realidad y aprestarnos a la lucha por nuestra supervivencia.

El libro se presenta, por tanto, como un intento de estimular la reacción defensiva de los españoles —aunque esa reacción adquiriera la forma ofensiva de «ataque preventivo»—, mostrando que el islam ha sido una amenaza para la supervivencia de España a lo largo de toda la historia, y que sigue siéndolo. Para ello, el libro se propone dar a conocer “la verdad” sobre el islam, puesto que de ese conocimiento depende que España pueda enfrentarse adecuadamente al desafío que el islam representa. Ese desafío, en la actualidad, se manifiesta en forma de inmigración, en forma de guerra —con Iraq, pero también con Marruecos— y de terrorismo. El que inmigración, enfrentamiento bélico y terrorismo tengan esa particular «coloración islámica»²⁵ es lo que los hace verdaderamente peligrosos. Estamos ante un conflicto eterno, a vida o muerte, sin concesiones; en el que las medias tintas y las actitudes contemporizadoras no pueden tener sitio. Es un conflicto que, en definitiva, ha enfrentado, y enfrenta, a España con el islam.

²⁴ Vidal: *España frente al islam*, pp. 19-20.

²⁵ La expresión es del propio Vidal. Véase *Ibid.*, p. 16.

Para presentar la historia en esos términos Vidal debe desterrar de ella toda complejidad. Debe dibujar un cuadro nítido en blanco y negro en donde el Bien y el Mal sean fácilmente reconocibles. Por lo tanto los dos personajes en conflicto deben estar bien definidos, delimitados por fronteras bien claras: el Bien de un lado y el Mal de otro. Por ello este conflicto no es simplemente la suma de una serie de conflictos aislados, independientes entre sí, entre España —o algunos reinos peninsulares cristianos medievales— y algunos reinos e imperios identificables o identificados con el islam. Y por ello tampoco hay sitio para alianzas o buenas relaciones —que, de existir, sólo se pueden explicar por la traición o el olvido de la propia identidad—. Es un conflicto sin ambages, un conflicto entre dos: el islam y España. Un conflicto cuya causa se encuentra en el antagonismo esencial de ambos personajes, España y el islam, el Bien y el Mal. El resultado, por tanto, es un conflicto que perdurará mientras ambos sigan existiendo: un conflicto eterno entre el Bien y Mal, hasta el fin de los días. La historia adquiere así rasgos escatológicos.²⁶

El Mal, por tanto, es lo que caracteriza al islam, es lo que lo hace ser lo que es, y es su maldad intrínseca, su deseo innato de dominar el mundo, de acabar con todo aquello que no es islámico, lo que provoca el conflicto. El islam —pero también España— adquiere así personalidad propia,²⁷ tiene un «alma»,²⁸ y el carácter de esa «alma», siendo maligno, convierte al islam en el Mal que es. Es, pues, necesario conocer esa «alma», esos «materiales esenciales con que se halla construido el islam».²⁹

²⁶ Vidal no llega a identificar explícitamente al islam con el diablo, pero no deja por ello de hacer una insinuación en ese sentido. Así, cuando en una nota a pie de página Vidal trata de argumentar que Mahoma propugnaba un «monoteísmo difuso», comenta: «El episodio más claro al respecto es el de los Versos o versículos satánicos, un conjunto de aleyas del Corán en las que Mahoma permitía la adoración de algunas divinidades árabes. Semejante paso —que sería desandado— posiblemente tuvo su causa en el deseo de captar a unos seguidores que hasta ese momento se habían mostrado reticentes. Mahoma indicaría entonces que los versículos le habían sido inspirados no por Allah sino por Satanás. El problema que se plantea inmediatamente a aquél que se acerca con espíritu crítico a la historia del islam es cómo Mahoma supo discernir en adelante qué versículos venían de Allah y cuáles venían de Satanás.» Ibid., pp. 26-27, nota 23.

²⁷ Véanse, si no, frases como esta: «En la segunda [parte], me he ocupado de la manera en que *el islam no consideró* durante más de dos siglos que la Reconquista fuera un proceso cerrado *e intentó*, de manera despiadada y continua, revertir ese fenómeno histórico precisamente en una época en que también *intentaba* anegar Europa y *sembraba* las semillas de dramas cuyos últimos actos, al menos de momento, hemos vivido hace apenas unos años.» Ibid., p. 18. Las cursivas son nuestras.

²⁸ El capítulo II, dedicado a Mahoma, el Corán y los *hadices*, se titula específicamente así: «el alma del islam». Véase Ibid., p. 37.

²⁹ Ibid., p. 18.

El islam, según Vidal, adquirió su “carácter” definitivo en el siglo VII —y uno está tentado de decir que, para Vidal, también España adquirió su “carácter” definitivo en esa época; o un poco antes, con la conversión de Recaredo (589); de hecho, el epígrafe dedicado al reino visigodo de Hispania se titula «España nación»³⁰— y, desde entonces, no ha habido cambio alguno, de tal forma que conociendo ese islam —a través de una lectura del Corán y los *hadices*— se conoce el islam en general, y con ello, el “carácter” de los musulmanes. No existen pues diferencias de interpretación alguna entre musulmanes: el islam es uno y solo uno. Por ello, tampoco existe diferencia alguna entre islam e islamismo, y por lo tanto las prácticas más aberrantes de algunos regímenes y grupos islamistas pueden ser atribuidas al islam en su totalidad:

La realidad histórica puede ser escamoteada, ocultada u opacada con creaciones tan estúpidamente falsas como la de la supuesta convivencia de las tres culturas en la España medieval o la del carácter presuntamente tolerante de una ideología que nos sobrecoge al inspirar, impulsar y ejecutar la lapidación de las fornicadoras [sic] en Nigeria, el suicidio asesino de una adolescente que, cargada con una bomba, causa la muerte de docenas de israelíes en Tel Aviv; el entrenamiento terrorista de niños en Cisjordania o la aplicación en público de la pena de muerte a delincuentes en Irán. Sin embargo, semejantes juegos de ilusionismo histórico y político resultan, al fin y a la postre, inútiles.³¹

De hecho, Vidal expresó abiertamente su pensamiento a este respecto cuando en un diálogo con los lectores en el seno de la página *web* Libertad Digital, ante esta pregunta, «sáqueme de una duda, ¿islámico o islamista? ¿Cuál es la diferencia y lo correcto?», contestó: «islamista es un eufemismo para decirnos que hay musulmanes fanáticos y otros que no lo son. Basta leer el Corán o saber Historia para comprender que la diferencia entre islámico e islamista es una bobada.»³²

EL «ALMA DEL ISLAM»

En definitiva, el Corán y, en menor medida, los *hadices*, forman eso que Vidal llama «el alma del islam». Así, todo lo que se puede achacar al Corán y a Mahoma —a partir de los *hadices*—, forma el “carácter esencial” del islam, y, a partir de ahí, se

³⁰ Ibid., pp. 84-88.

³¹ Ibid., p. 19.

³² Véase "Diálogo con César Vidal", en *Libertaddigital.es*, 14 de diciembre de 2004, <http://www.libertaddigital.com/opinion/chat-chat/del-14-de-diciembre-con-22088/> [fecha de consulta: 20 de enero de 2008].

juzgan casi 1.400 años de historia, y miles de millones de personas de generaciones pasadas, presentes y futuras, y de cualquier parte del mundo. Lo importante, por tanto, es mostrar que, efectivamente, esa esencia del islam explica todo lo demás: 1.400 años de historia y el comportamiento de miles de millones de personas. ¿Y cuál es ese “carácter”? ¿Cómo es esa «alma»?

Al Corán y los *hadices* Vidal dedica el capítulo II que, como decimos, se titula «el alma del islam»; el cual ocupa 39 páginas —lo que lo convierte en el capítulo más largo de la obra—, y está compuesto casi en su totalidad a partir de citas del Corán y *hadices*, a la manera de los autores antitalmudistas que hemos estudiado. Al igual que se hacía en las obras de éstos —y también en las de los otros autores islamófobos que hemos estudiado hasta ahora—, las citas del Corán y los *hadices* se utilizan aquí con la pretensión de servir de evidencia de que lo que se afirma sobre la religión, el “espíritu” o el “carácter” del otro, tiene su apoyo en los principales textos de su tradición religiosa. Así, a cada afirmación sobre el islam le sigue una cita sobre la que esa afirmación trata de sustentarse, de tal forma que, como digo, todo el capítulo se convierte en una sucesión de citas, intercaladas de afirmaciones y corroboraciones de las mismas.

Pero antes de pasar a analizar cuál es la imagen del islam que Vidal pretende transmitir y legitimar a partir de la utilización de esas citas creo conveniente volver por un momento a la cuestión de la “metodología” que Vidal emplea en esta obra. Tratándose de un capítulo inundado de citas coránicas y de *hadices* es necesario preguntarse de dónde proceden esos textos: ¿de dónde saca Vidal los textos que cita?

Al comienzo de ese capítulo II Vidal nos informa de que «la bibliografía sobre el Corán no es muy extensa en castellano pese a existir al menos tres traducciones notables del original (las de Asín, Juan Vernet y Julio Cortés).»³³ Es lógico suponer que cuando Vidal menciona a Asín debe estar refiriéndose a Miguel Asín Palacios, pero, como es sabido, éste nunca tradujo el Corán,³⁴ por lo que en realidad debe estar refiriéndose a Assens, Rafael Cansinos Assens. Sin embargo, en ningún lugar de ese capítulo se nos informa de cuál de esas tres traducciones es la que finalmente se usa. Lo sorprendente es que si comparamos las citas del Corán que utiliza Vidal con los textos de cada una de

³³ Idem: *España frente al islam*, p. 37, nota 31.

³⁴ Véase Lomba Fuentes, Joaquín: "Bibliografía de don Miguel Asín Palacios", en *Endoxa: Series Filosóficas*, nº 6 (1995), pp. 109-129.

esas tres traducciones resulta que, aparentemente, no utiliza ninguna de las tres.³⁵ Y digo “aparentemente” porque, si nos fijamos bien, el texto de las citas que reproduce Vidal es muy similar a la traducción de Juan Vernet, pero no es exactamente igual; y, en ocasiones, también se parece a la de Cortés, aunque no tanto como a la de Vernet. Volveremos a encontrarnos con la misma falta de claridad cuando el autor aborde los *hadices*: al principio de ese apartado Vidal afirma en una nota al pie que «no existe en castellano ninguna edición completa de los *hadices*. Por ello tiene especial interés la selección del imán Nawawi titulada *El jardín de los justos* (Madrid, 1996), en la que aparecen bastantes de los compilados por Al-Bujari. La mejor edición de Al-Bujari sigue siendo *Sahih al-Bukhari* (Chicago, 1979, 9 vols.).»³⁶ Sin embargo, Vidal no nos dice si es esa edición de Chicago la que finalmente termina usando. ¿Por qué Vidal procede de esta manera? ¿Por qué sistemáticamente oculta cuáles son sus fuentes?

Un *internauta* nos pone en la pista para entender en parte el porqué de esta forma de proceder. Gracias a él nos enteramos de que Vidal ya había tratado el tema de los *hadices* en un libro de 1998, *Los textos que cambiaron la historia* (Barcelona, Planeta).³⁷ Pero resulta que cuando acudimos a esa obra para ver qué edición de los *hadices* utilizó Vidal en ese otro libro, nos encontramos con una pequeña sorpresa. Inmediatamente nos damos cuenta de que el capítulo II de *España frente al islam*, «el alma del islam», es una copia, casi palabra por palabra, de los capítulos que Vidal dedicaba en esa obra de 1998 al Corán y al «sajij [sic] al-Bujari», incluyendo las citas del Corán y los *hadices*.³⁸ Así, por tanto, las preguntas que hacíamos acerca de las

³⁵ Véase una pequeña comparación entre las tres traducciones citadas y las citas que reproduce Vidal en el anexo.

³⁶ Vidal: *España frente al islam*, p. 54, nota 53.

³⁷ El *internauta* en cuestión pregunta a César Vidal: «me compré su libro “Los textos que cambiaron la Historia” tras recomendarlo aquí. Donde habla de los jadiz [sic], pone referencias del tipo: (9:413;93.28.549). Intuyo que “9:413” es “libro 9, página 413” de la edición de Al-Bujari de Chicago, 1979. ¿Qué es “93.28.549”?» A lo que Vidal responde: «la referencia a los jadiz [sic] de acuerdo a sus divisiones y subdivisiones. De esa manera, pueden consultarlo –suponiendo que su interés llegue a tanto– lo mismo los que cuentan con la edición que se cita que los que utilizan otra edición. Es como si citando de la Biblia se dijera p. 15 o Génesis 3, 25.» Véase “Diálogo con César Vidal”, en *Libertaddigital.es*, 16 de octubre de 2001, <http://www.libertaddigital.com/opinion/chat-chat/del-16-de-octubre-con-6265/> [fecha de consulta: 2 de marzo de 2009].

³⁸ Véase Vidal, César: *Los textos que cambiaron la historia*, Barcelona, Planeta, 1998, pp. 161-196. Los cambios que Vidal ha introducido en ese capítulo II de *España frente al islam* con respecto a los citados capítulos de *Los textos que cambiaron la historia* son mínimos. Incluso las notas a pie de página del citado capítulo II a las que ya hemos hecho referencia, en las que Vidal hablaba de las traducciones al castellano del Corán y de las ediciones de los *hadices* (notas 1 y 3 del capítulo II), son una copia exacta de las bibliografías que Vidal añade al final de los capítulos señalados de *Los textos que cambiaron la historia*. Pero aquí nos encontramos con otra curiosidad: si en *España frente al islam* Vidal hablaba de

fuentes sobre las que este capítulo se basa se trasladan de *España frente al islam* a *Los textos que cambiaron la historia*. Pero en esta obra tampoco encontramos respuesta. Así, seguimos sin saber por qué Vidal parece haber alterado la traducción de Vernet,³⁹ y tampoco sabemos si traduce los *hadices* que cita de la edición en inglés, en 9 volúmenes, de al-Bujarí, publicada en Chicago (1979).

Por tanto, nos encontramos aquí con una muestra más de cómo Vidal oculta cuáles son las verdaderas fuentes que utiliza a la hora de escribir su obra. Pero también ante una muestra más del poco respeto que tiene hacia el trabajo de los especialistas y hacia sus lectores, a quienes sirve el producto del refrito de obras propias y el plagio de obras ajenas como si de una obra original se tratara; introduciendo, eso sí, los cambios que cree oportunos para acentuar la imagen amenazante que del islam quiere transmitir. Y, no contento con eso, además presenta su obra como una obra que pretende mostrar al lector “la verdad” sobre el islam, una “verdad” que los «islamófilos o defensores de lo políticamente correcto»⁴⁰ quieren ocultar.

Pero volvamos de nuevo al contenido, a la imagen del islam como amenaza que Vidal pretende legitimar a partir de una exposición de las características de la “esencia” del islam.

una inexistente traducción de Asín, en *Los textos* nos habla de una traducción de Asíns —una curiosa mezcla de Asín y Assens—. Los cambios que Vidal introduce en el texto de *España frente al islam* con respecto al texto original (?) de *Los textos* se limitan, por ejemplo, a unas pocas líneas al comienzo del capítulo II, que son diferentes en el capítulo dedicado al Corán en *Los textos que cambiaron la historia*. Pero también hay cambios más dignos de ser señalados, por ejemplo: allí donde en *Los textos* Vidal hablaba de que «las primeras suras están centradas en un monoteísmo estricto», en *España frente al islam* Vidal habla de «un monoteísmo quizá no del todo estricto». Véase Vidal: *Los textos que cambiaron la historia*, p. 165; Vidal: *España frente al islam*, p. 42.

³⁹ Resulta difícil encontrar una explicación a este modo de proceder. ¿Por qué Vidal altera la traducción de Vernet de la manera en la que lo hace? ¿No le hubiera bastado con utilizar esa traducción y citarla abiertamente? Sin embargo, podemos aventurar varias posibilidades. La posibilidad de que Vidal pudiera haber traducido él mismo el Corán queda totalmente descartada, porque, de ser así, no habría perdido la ocasión de señalarlo, y, además, resulta extremadamente improbable que hubiera llegado a realizar una traducción tan parecida a la de Vernet —suponiendo que entre los 16 idiomas que dice ser capaz de traducir esté el árabe, véase Pita: “«La vecindad musulmana es angustiosa, horrible...»”.—. Así, una posible explicación a esta forma de proceder es que Vidal, siguiendo su “método” —es decir, “fusilar” un texto pero cambiándolo para dificultar la identificación con el texto original—, lo haya empleado incluso con las citas del Corán. Por otro lado, ¿es posible que Vidal haya considerado que podía mejorar la traducción de Vernet? ¿Hacerla más poética? Finalmente, es también posible que Vidal no haya utilizado directamente ninguna de las tres traducciones citadas y que su fuente no sea el Corán directamente, sino un texto, que, a su vez, utilice la traducción de Vernet. Conociendo el “método” de Vidal, es posible que hubiera utilizado esa obra y que, para dificultar la identificación, hubiera alterado hasta las citas del Corán. Pero, aun cuando he contemplado esa posibilidad, no he podido identificar la obra de la que se trataría. En definitiva: no he podido explicar una forma de proceder tan extraña y tan innecesariamente irrespetuosa con el trabajo de traducción de uno de nuestros más grandes arabistas.

⁴⁰ Vidal: *España frente al islam*, p. 18.

Para Vidal, esa “esencia”, esa «alma», se encuentra, como decimos, en los principales textos de la tradición islámica, el Corán y los *hadices*. Estos textos pesan como una losa de granito sobre los musulmanes, determinando su pensamiento y su comportamiento, hasta en los más pequeños detalles de su vida. Por lo tanto, conocer esos textos, significa conocer esa «alma», esa “esencia”, del islam, y con ello, conocer a todos los musulmanes a lo largo de la historia, en cualquier parte del mundo. Así, cualquier acontecimiento de la historia que pueda ser identificado de una u otra manera como “islámico” puede ser inmediatamente explicado remitiéndonos a esas fuentes que dan forma a esa «alma». Nada hay nuevo en el islam, por tanto, todo remite a un origen que explica todo:

El Corán no es sólo una de las obras que han modelado extraordinariamente la historia pasada, sino que además actualmente sigue ejerciendo su influjo de una manera muy directa sobre una masa demográfica que supera holgadamente los mil millones de personas. El Corán tuvo además un papel esencial en la llegada de los musulmanes a España a inicios del siglo VIII y en la relación posterior de musulmanes y españoles hasta nuestros días.⁴¹

Así pues, esos textos explican todo lo que los musulmanes han hecho a lo largo de la historia y hacen hoy día, en cualquier parte del mundo:

Cualquiera que haya leído el Corán con un mínimo de atención puede llegar a la conclusión de que la historia posterior del islam se asienta única y exclusivamente sobre las enseñanzas de este libro canónico. (...) El *hadiz* no cuenta con el mismo valor canónico que el Corán, pero en la práctica pesa enormemente en la vida de los centenares de millones de musulmanes del mundo. En términos realistas, hay que señalar que su papel en el cambio de la historia no resulta muy inferior al del propio Corán.⁴²

Hay que señalar que para Vidal el Corán y los *hadices* constituyen por sí mismos, no un conjunto de fuentes para la elaboración del derecho islámico, sino el propio derecho: las normas de gobierno, de conducta y de regulación de las relaciones sociales. Aquí no hay problemas vinculados a la vital cuestión de las interpretaciones. Ni escuelas de derecho —*madhhab*, pl. *madhahib*—, ni evolución del pensamiento islámico. El *fiqh* no existe. Todo lo que es el islam fue establecido por Mahoma y se ha mantenido inalterado desde entonces. No se plantea problema alguno de interpretación: la doctrina es clara y diáfana. No hay lugar alguno para el desacuerdo entre escuelas de

⁴¹ Ibid., p. 38.

⁴² Ibid., pp. 54-55.

derecho o entre ulemas o alfaquíes. En tal caso, el papel de éstos en el islam no se entiende muy bien, puesto que los musulmanes, para llevar un modo de vida acorde con las prescripciones divinas, sólo necesitarían saber leer y acudir directamente al Corán y los *hadices*, no necesitan a nadie que les interprete esos textos. Por lo tanto, no hay necesidad de introducirse en las sutilezas de los debates jurídicos entre los teólogos y juristas musulmanes. Estos, en realidad, no existen en el texto de Vidal; bien porque no sabe que existieron y existen, bien porque los supone meros transmisores pasivos de un mensaje que supone inalterado a lo largo del tiempo y claro al entendimiento de cualquier ser humano: el del Corán y los *hadices*.

Esta idea de que todo lo que dice el Corán y se recoge en los *hadices* determina todos y cada uno de los aspectos de la vida de los musulmanes lleva a Vidal a sostener afirmaciones tan faltas de fundamento como que los *hadices* incluso se aplican al terreno de la medicina, o que explican por qué «la homosexualidad femenina es prácticamente inexistente en el mundo islámico». Según Vidal también los *hadices* explican la exclusión de las mujeres musulmanas de cualquier ámbito de gobierno o que el matrimonio de los musulmanes no se fundamente «primordialmente en el amor hacia una mujer concreta, sino en otras causas.»⁴³ Igualmente, si, por ejemplo, hoy existe antisemitismo en el mundo arabo-islámico, la explicación no hay que buscarla en nada que tenga que ver con ninguna situación presente o del pasado reciente, sino que hay que ir a buscarla al siglo VII, al Corán y al ejemplo de Mahoma: «Por lo que se refiere a los judíos (...) no tardaron en ser expulsados o ejecutados por orden de Mahoma. Se iniciaba así un antisemitismo islámico que luego se ha querido explicar aduciendo otro tipo de razones pero que, como veremos, hunde sus raíces en el mismo fundador del islam.»⁴⁴

Esto por lo que al determinismo que, vinculado al esencialismo, maneja Vidal en su obra. Pero también merece la pena señalar que vislumbramos en esta obra una tendencia semejante en otro aspecto a la mantenida por muchos de los autores antisemitas que vimos en el capítulo anterior: la tendencia, que ya vimos en Spencer, a desvincular la religión del otro de la “nuestra”. En el caso de la literatura antisemita, como vimos, esta tendencia había adoptado dos formas: la que negaba que el judaísmo

⁴³ Ibid., pp. 59, 63 y 68.

⁴⁴ Ibid., p. 28.

contemporáneo fuera un judaísmo verdadero y que afirmaba, por el contrario, que era fariseísmo; y aquella que (más minoritaria) había tratado de desvincular al cristianismo de la tradición judía desjudaizando a Jesucristo. En el caso de Vidal, se da algo semejante: se trata de desvincular al islam de las tradiciones judías y cristianas, llegando incluso a afirmar que el islam adora a un Dios diferente del judío y cristiano. Este proceso de desvinculación se comienza achacando al islam precisamente esto: el deseo de desvincularse del judaísmo y el islam: «en primer lugar, el islam dejaba de ser una religión vinculada a las demás incluso por lazos meramente afectivos y, según ellas, imaginarios. Desde ese momento, la oración diaria se pronunciaría no en dirección a Jerusalén, sino a La Meca.»⁴⁵ Y el proceso termina con la afirmación abierta de que, efectivamente, el dios de los judíos y los cristianos no es el mismo que el de los musulmanes. Así, en el contexto de un “encuentro digital” organizado por elmundo.es, ante la pregunta «¿Qué le parece la similitud [sic] que hace la gente “Dios” igual a “Allah”? ¿Qué opinión [sic] del dictamen popular de que en el fondo se reza al mismo Dios?», Vidal respondió:

Me parece una simplificación que en algún caso deriva de la ignorancia y en otros del oportunismo. Basta leer el Corán y el Nuevo Testamento para darse cuenta de que el parecido es casi, casi mera coincidencia y no sólo porque Allah ya era un dios tribal, sino porque el carácter es muy diferente.⁴⁶

Lo sorprendente —por calificarlo de alguna forma— es que, el mismo autor, en su obra, no termina de aclararse con esta crisis de identidad de Dios: unas veces mantiene la traducción de «Allah» por Dios, y otras mantiene el nombre en árabe, por lo que, teniendo en cuenta sus ideas al respecto, ¿tendríamos que pensar que en unas ocasiones se refiere a un dios y en otras a otro?⁴⁷

Sin embargo, todo lo anterior, derivado del esencialismo primario de Vidal, no pasa de ser un mero ejercicio de caracterización del otro como inferior, falto de raciocinio, como mero autómatas en manos de lo que el Corán y los *hadices* dispone para

⁴⁵ Ibid., p. 48.

⁴⁶ "Encuentros digitales. César Vidal", en *Elmundo.es*, 5 de octubre de 2004, <http://www.elmundo.es/encuentros/invitados/2004/10/1242/index.html> [fecha de consulta: 20 de febrero de 2008]. Esta opinión parece estar extendida entre determinados representantes del cristianismo evangélico norteamericano. Véase Cimino: "«No God in common»: American evangelical discourse on Islam after 9/11".

⁴⁷ Véase, por ejemplo: «En el nombre de Allah, el Clemente, el Misericordioso», Vidal: *España frente al islam*, p. 40. Y en la página siguiente: «En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso», Vidal: *España frente al islam*, p. 41.

él. Es, en definitiva, la construcción de una radical alteridad. Pero lo que convierte el texto de Vidal en islamófobo no es sólo eso, sino que, además, todo ello se vincula a la imagen del islam como una amenaza para “nuestra supervivencia”, como el Mal con el que hay que enfrentarse. Esa construcción de la imagen del islam como amenaza se basa, sobre todo, en el concepto de yihad y en las referencias a los textos vinculados a las expediciones armadas de Mahoma. Puesto que el mismo Mahoma ejerció la violencia, ésta forma de la “esencia” misma del islam. Si Mahoma fue violento la violencia se convierte en una de las principales características esenciales del islam, en realidad la más importante —por lo que afecta a los no musulmanes—.

El islam, por un lado, legitima la violencia —a diferencia del cristianismo—: «a nuestra mentalidad actual —tan imbuida, aun sin saberlo o reconocerlo, de principios cristianos— puede repugnarle que una religión se encuentre tan vinculada a la práctica del saqueo y de la violencia y que incluso las dote de una legitimidad muy acentuada.»⁴⁸ El ejemplo de Mahoma no sólo legitima el uso de la violencia sino que también legitima el terrorismo, pues se le puede achacar haber sentado un «siniestro precedente de los atentados terroristas de la actualidad».⁴⁹ En cuanto a la yihad,⁵⁰ hay que interpretarla como guerra, y otras interpretaciones no hacen justicia a su sentido original. La yihad era «el medio decidido por Allah para someter el mundo al islam».⁵¹ Diríamos por tanto —adoptando el lenguaje esencialista de Vidal— que en el islam existe un deseo innato de imponerse al resto del mundo, de someterlo:

De hecho, detrás de las guerras llevadas a cabo por el islam no se halla un esfuerzo defensivo contra naciones enemigas, como a veces se señala erróneamente o ingenuamente, sino más bien una voluntad directa de imponer el islam a todos los pueblos de acuerdo con la enseñanza de Mahoma. (...) La guerra santa o *yihad* pretende, por lo tanto, según las enseñanzas del profeta recogidas en distintos *hadices*, someter todo el mundo al islam de tal manera que esta fe sea adoptada por los vencidos o, al menos, éstos se sometan a tributo.⁵²

⁴⁸ Vidal: *España frente al islam*, p. 29. Véase aquí cómo Vidal maneja una visión esencialista no sólo del islam, sino también de “nosotros”, cuando habla de «nuestra mentalidad actual».

⁴⁹ Ibid., p. 30.

⁵⁰ Ibid., pp. 69-75.

⁵¹ Ibid., p. 70.

⁵² Ibid., p. 71.

Además, según Vidal, «el islam primitivo enseñó que era legítima la práctica de la conversión bajo amenaza de muerte».⁵³ Para probar este aserto, Vidal cita el siguiente *hadiz*:

«Narró Qais: Cuando Jarir llegó al Yemen, había un hombre que acostumbraba a predecir y a dar buenos augurios... Alguien le dijo: "El mensajero del enviado de Allah está aquí y si te coge, te cortará el cuello." Un día... Jarir se detuvo allí y le dijo: "...da testimonio de que nadie tiene derecho a ser adorado excepto Allah o te cortaré el cuello." De manera que el hombre rompió las flechas y dio testimonio de que nadie tenía derecho a ser adorado salvo Allah".»⁵⁴

Como se ve, el *hadiz* tiene un evidente contenido coercitivo. Sin embargo, lo que olvida señalar Vidal es que aquí el *hadiz* se está refiriendo a un adivino pagano, y que esta conminación a que abandone esa práctica y adore sólo a Dios, bajo amenaza de muerte, no es muy diferente de muchas prescripciones bíblicas en este mismo sentido. Aquí el *hadiz* no se aparta un ápice de la tradición bíblica.⁵⁵ Pero es que, además, olvida

⁵³ Ibid., p. 72.

⁵⁴ Ibid. El *hadiz* completo, recopilado en el *sahih al-Bujari*, en la versión inglesa de M. Muhsin Khan, dice así: «Narrated Qais: Jarir said "Allah's Apostle said to me, "Won't you relieve me from Dhul-Khalasa?" I replied, "Yes, (I will relieve you)." So I proceeded along with one-hundred and fifty cavalry from Ahmas tribe who were skillful in riding horses. I used not to sit firm over horses, so I informed the Prophet of that, and he stroke my chest with his hand till I saw the marks of his hand over my chest and he said, O Allah! Make him firm and one who guides others and is guided (on the right path).' Since then I have never fallen from a horse. Dhul-l-Khulasa was a house in Yemen belonging to the tribe of Khatham and Bajaila, and in it there were idols which were worshipped, and it was called Al-Ka'ba." Jarir went there, burnt it with fire and dismantled it. When Jarir reached Yemen, there was a man who used to foretell and give good omens by casting arrows of divination. Someone said to him. "The messenger of Allah's Apostle is present here and if he should get hold of you, he would chop off your neck." One day while he was using them (i.e. arrows of divination), Jarir stopped there and said to him, "Break them (i.e. the arrows) and testify that None has the right to be worshipped except Allah, or else I will chop off your neck." So the man broke those arrows and testified that none has the right to be worshipped except Allah. Then Jarir sent a man called Abu Artata from the tribe of Ahmas to the Prophet to convey the good news (of destroying Dhu-l-Khalasa). So when the messenger reached the Prophet, he said, "O Allah's Apostle! By Him Who sent you with the Truth, I did not leave it till it was like a scabby camel." Then the Prophet blessed the horses of Ahmas and their men five times.» (vol. 5, book 59, nº 643). Véase <http://www.usc.edu/schools/college/crcc/engagement/resources/texts/muslim/hadith/bukhari/059.sbt.html> [fecha de consulta 4 de marzo de 2009].

⁵⁵ Véase, por ejemplo, Ex. 22, 17: «No dejarás con vida a la hechicera», *La Biblia*, p. 102; o Lv. 19, 26: «No practicaréis la adivinación. No ejerceréis la magia»; y 19, 31: «No acudáis a los nigromantes ni consultéis a los adivinos para no quedar impuros», *La Biblia*, p. 149; o también Dt. 18, 9-14: «Cuando hayas entrado en la tierra que te da Yahveh, tu Dios, no aprenderás a practicar las abominaciones de esas naciones, y no ha de haber entre vosotros nadie que haga pasar a su hijo o a su hija por el fuego, ni quien se dé a la adivinación, a la observación de las nubes, a la magia, a la hechicería; nadie que se dedique al encantamiento, ni consulte espíritus y adivinos, ni evoque a los muertos. Es una abominación ante Yahveh cualquiera que haga esto; por tales abominaciones arroja Yahveh, tu Dios, a esas naciones de delante de ti. Tú has de ser irreprochable frente a Yahveh, tu Dios. Esas naciones que tú vas a expulsar escuchan a los observadores de nubes y a los adivinos, pero a ti nada de eso te permite Yahveh, tu Dios.»

convenientemente otras prescripciones islámicas, como la de Corán, 2, 256, «No cabe coacción en religión»,⁵⁶ lo que muestra cómo Vidal somete los textos a una lectura selectiva e interesada condicionada por una imagen preestablecida del islam como amenaza. Esta actitud selectiva ante los textos llega hasta el extremo de truncar aquellas aleyas cuyo contenido violento está matizado o suavizado. Así sucede, como vimos más arriba, cuando Vidal cita Corán 2, 190 de la siguiente manera: «Combatid en el camino de Dios a los que combaten contra vosotros...»,⁵⁷ que en realidad continúa de la siguiente manera: «...pero no os excedáis. Dios no ama a los que se exceden.»⁵⁸

Para terminar este capítulo II Vidal cita otro *hadiz* que supuestamente habría situado a España en el punto de mira del islam. Se trata de una última muestra de la mala fe con la que César Vidal se enfrenta a los textos de la tradición islámica, pues utiliza el *hadiz* a sabiendas de que su autenticidad es «muy dudosa, pues ha sido transmitido por tradicionalistas hispano-musulmanes», como afirma Joaquín Vallvé,⁵⁹ de quien Vidal toma la cita. Sin embargo, éste prefiere no mencionar esa precisión que hace Vallvé y citarlo así:

El repaso somero que hemos realizado de los *hadices* resultaría incompleto si no indicáramos al mismo tiempo cómo esta fuente recoge una supuesta

La Biblia, p. 232. Y ya nos hemos referido a la suerte que, según la Biblia, debían correr esas naciones que practicaban tales «abominaciones».

⁵⁶ *El Corán*, p. 44. Este versículo, sin embargo, ha generado opiniones contrapuestas. Hay desde quien afirma que ha sido abrogado por un versículo que suponen posterior (en concreto el 9:5), hasta quien sostiene que ese mandato es tajante y que, por lo tanto, el versículo no puede ser abrogado. Véase, en torno a este tema, Haleem: "El mito del «versículo de la espada»". Pero, más allá de controversias en torno al lugar que ese versículo en concreto ocupa, o debe ocupar, dentro de la doctrina islámica referente al trato a los no musulmanes, lo cierto es que la mayor parte de los juristas lo interpretaron y lo interpretan como una prohibición de la conversión por la fuerza, y, de hecho, en la práctica, a lo largo de la historia del islam, aunque ha habido excepciones, la norma ha sido la ausencia de políticas de conversión forzosa. Véase Berkey, Jonathan P.: *The formation of islam. Religion and society in the Near East, 600-1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 74, 91-101, 159-175; Bonner, Michael David: *Jihad in Islamic history: doctrines and practice*, Princeton y Oxford, Princeton University Press, 2006, pp. 84-96; Cahen, Claude: "Dhimma", en *Encyclopaedia of islam. CD-ROM edition*, Leiden, Brill, 1999; Cahen, Claude: *El islam, I. Desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio otomano*, 11ª ed., Madrid, Siglo XXI, 2002, pp. 18-19, 36-37, 40, 45, 127-130; Cohen: *Under crescent and cross: the Jews in the Middle Ages*, pp. 55, 112, 163-166, 176; Friedmann, Yohanan: *Tolerance and coercion in islam: interfaith relations in the Muslim tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 87-120; Khadduri, Majid: "Sulh", en *Encyclopaedia of islam. CD-ROM edition*, Leiden, Brill, 1999; Lewis, Bernard: *The Jews of islam*, Princeton, Princeton University Press, 1984, pp. 3-66.

⁵⁷ Vidal: *España frente al islam*, p. 71. Esta aleya es citada por Vidal como 2, 186, siguiendo el sistema de la edición de Flügel que se recoge en la edición castellana de Vernet, aunque éste también recoge la numeración de la Vulgata caiota, en la que esta aleya es, efectivamente, la 2, 190.

⁵⁸ *El Corán*, p. 31.

⁵⁹ Vallvé, Joaquín: *La división territorial de la España musulmana*, Madrid, CSIC, 1986, pp. 22-23.

profecía de Mahoma en el sentido de que España sería sometida al islam. El texto dice lo siguiente:

«Cuando el enviado de Dios, ¡Dios le bendiga y le salve!, estaba en Medina, se puso a mirar hacia poniente, saludó e hizo señas con la mano. Su compañero Abu Aiúb al-Ansari, le preguntó: “¿A quién saludas, ¡oh, profeta de Dios!?” Y él contestó: “A unos hombres de mi comunidad (musulmana) que estará en Occidente, en una isla llamada Al-Andalus. En ella el que esté con vida será un defensor y combatiente de la fe y el muerto será un mártir. A todos ellos los ha distinguido (Dios) en su Libro (Corán 39, 58). Serán fulminados los que estén en los cielos y los que estén en la tierra, excepto aquellos que Dios quiera”.»

Como ha señalado correctamente J. Vallvé, todavía hoy en el siglo XXI, «en nuestros días este *hadiz* profético es aceptado por muchos musulmanes desde Indonesia y Filipinas hasta Marruecos, movidos por la esperanza de reconquistar España, considerada como el “paraíso perdido”. Esa añoranza se percibe en grandes poetas modernos, como el egipcio Caqui [i. e. Ahmed Chauqui]; en el reciente discurso del sultán de Marruecos con motivo del segundo año de su entronización en julio de 2001; o en las declaraciones del lugarteniente de Ben Laden en Afganistán, el egipcio Zaharawi [i. e. al-Zawahiri]».⁶⁰

La utilización de este *hadiz*, sin informar al lector de que se trata en realidad de un *hadiz* de autenticidad más que discutible, tiene un objetivo claro: tratar de transmitir al lector que el islam, desde su origen —y casi como parte de su “esencia”—, tiene como uno de sus objetivos conquistar la Península, acabar con España. Esto, por otro lado, es el objetivo de toda la obra, y es consecuencia lógica de la concepción general que el autor tiene de España, por un lado, y el islam, por otro: España es España desde la conversión de Recaredo y, desde entonces, es la encarnación del Pueblo Elegido y, como tal, defensora del cristianismo. El islam, por otro lado, es, desde su inicio, una religión anticristiana y antijudía que tiene como parte de su misma “esencia” acabar con el judaísmo y el cristianismo. Por lo tanto, nada más lógico que, desde sus inicios haya querido acabar con España, encarnación por excelencia de lo cristiano.

Por otro lado, la pervivencia de las erratas señaladas —que obviamente no proceden de la obra de Vallvé— después de múltiples ediciones, nos lleva a considerar que ya no son meras erratas sino muestras del desconocimiento que Vidal tiene del tema que trata y de su poca preocupación por la calidad de su texto. Pero no sólo eso, la utilización del comentario de Vallvé apunta también hacia la escasa capacidad de crítica que Vidal demuestra ante los textos que se amoldan perfectamente a sus prejuicios. En

⁶⁰ Vidal: *España frente al islam*, pp. 75-76. Cursivas en el original.

este caso, Vidal utiliza y suscribe la reflexión de Vallvé⁶¹ sin molestarse en comprobar si lo que dice es cierto o no. Y, por un lado, su afirmación de que se trata de un *hadiz* «aceptado por muchos musulmanes desde Indonesia y Filipinas hasta Marruecos» resulta tremendamente discutible, más aún cuando Vallvé no aporta prueba alguna que sostenga tal afirmación; y, por otro lado, en lo que concierne al mencionado discurso de Mohammed VI, claramente Vallvé se equivoca. En ese discurso no aparece mención alguna a al-Andalus. Lo único que podría leerse como una referencia a al-Andalus es una mención a la población marroquí considerada de origen andalusí, en el contexto de un texto dedicado especialmente a reconocer la diversidad etno-cultural de Marruecos. Desde luego, ninguna parte del discurso puede interpretarse como una referencia a la esperanza de reconquistar al-Andalus.⁶²

En un texto posterior Vidal —esta vez en compañía del también locutor de radio Federico Jiménez Losantos— llevará esta idea al extremo y afirmará, ya sin ningún reparo, y sin citar a Vallvé —pero sí el supuesto *hadiz*—, que «entre las tierras que debían quedar sometidas al islam por mandato expreso de Mahoma se hallaba España, denominada “al-Andalus”.»⁶³ Así pues se cierra totalmente el círculo: ya no es sólo que el islam quiera acabar con España como quiere acabar con todo lo no musulmán, sino que quiere acabar *especialmente* con España, porque así lo ordenó expresamente Mahoma.

Este deseo del islam de acabar con España y Occidente es la causa de ese conflicto eterno al que España ha estado sometida a lo largo de toda su historia. Ese conflicto ha recrudecido en las últimas décadas y, estando en juego “nuestra supervivencia”, Occidente debería poder utilizar cualquier medio a su disposición para poder hacer frente a la amenaza. De otra forma, resulta dudoso que Occidente pueda sobrevivir:

En resumen, Occidente es más poderoso militarmente y, en teoría, podría ganar la guerra si ésta se desarrollara como otras que se han sucedido a lo largo de los siglos. Sin embargo, con unos medios de comunicación que, consciente o

⁶¹ Que procede de su *Abderramán III. Califa de España y Occidente (912-961)*, Barcelona, Ariel, 2003, p. 35.

⁶² Véase “Discours à l’occasion du deuxième anniversaire d’intronisation de Sa Majesté le Roi Mohammed VI”, 30 de julio de 2001, en <http://www.maroc.ma/NR/exeres/B7C145A9-1B87-48EC-AB9C-61B52169A592> [fecha de consulta: 20 de enero de 2008].

⁶³ Vidal, César y Jiménez Losantos, Federico: *Historia de España. De los primeros pobladores a los Reyes Católicos*, Barcelona, Planeta, 2009, pp. 81-82.

inconscientemente, son antioccidentales y simpatizan con los terroristas convirtiéndolos en patriotas y luchadores por la libertad a pesar de que la realidad es muy distinta; con una opinión pública que no consentiría la utilización de todo el armamento convencional y mucho menos el nuclear; con un tope de víctimas, realmente no elevado, a partir del cual un gobierno se vería obligado a retirarse si no desea perder unas elecciones; y, finalmente, con un número de adversarios suicidas incalculable, Occidente está condenado a perder la guerra. Tarde o temprano se irá retirando de las distintas regiones del globo y el islam obtendrá la victoria.⁶⁴

Más que dudar de que Occidente pueda sobrevivir, Vidal parece tener muy claro que la supuesta guerra está totalmente perdida y que el islam, poco a poco, irá apoderándose del mundo.

LA INMIGRACIÓN MUSULMANA COMO AMENAZA Y EL “FILTRO ÉTNICO”

Esta es, por lo tanto, la visión que César Vidal tiene del islam. ¿Pero qué visión tiene de los musulmanes? ¿Esta visión del islam influye en su forma de percibir a los musulmanes? Y más en concreto: ¿esta visión del islam influye en su forma de entender la presencia de inmigrantes y ciudadanos musulmanes en España?

La postura de Vidal con respecto a la presencia de musulmanes en España es muy clara: plantean varios problemas que se traducen en varios peligros:

A diferencia de los inmigrantes que proceden de otras culturas, (...), los que parten de sociedades islámicas plantean problemas reales, específicos y con todos los visos de agravarse en el futuro. Esos problemas incluyen cuestiones de tanta trascendencia como el mantenimiento futuro de la integridad del territorio nacional o la preservación de los valores democráticos en cuestiones tan esenciales para la democracia como la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley. Precisamente por ello exigen la articulación de medidas que conjuren ese peligro.⁶⁵

Ya hemos visto que, según Vidal, «islamista es un eufemismo para decirnos que hay musulmanes fanáticos y otros que no lo son. Basta leer el Corán o saber Historia para comprender que la diferencia entre islámico e islamista es una bobada.»⁶⁶ Hay que entender, por tanto, que todos los musulmanes son unos fanáticos y teniendo en cuenta

⁶⁴ Vidal: *España frente al islam*, pp. 547-548.

⁶⁵ Ibid., p. 585.

⁶⁶ Véase "Diálogo con César Vidal".

que España, al igual que todo Occidente, se encuentra en guerra con el islam, los inmigrantes musulmanes en España pueden ser una quinta columna del enemigo:

En las últimas décadas, España no ha dejado de sufrir agresiones procedentes del islam, y en los últimos años éste se ha convertido en un desafío que, potencialmente, puede lesionar su integridad territorial y sus instituciones y valores democráticos, utilizando ahora un recurso inexistente desde el siglo XVII: una quinta columna ubicada en el propio territorio nacional.⁶⁷

La inmigración de musulmanes en España supone un peligro para la integridad nacional porque, según Vidal, en Ceuta y Melilla pueden llegar a convertirse en la población mayoritaria y, siendo musulmanes, su lealtad es más que dudosa: «ese grupo de presión —como ha sucedido siempre históricamente— simpatizaría más con la política de naciones islámicas que con la nacional. En ese sentido, presumiblemente su apoyo iría hacia Marruecos en cuestiones como la de la españolidad de Ceuta y Melilla o las Canarias». De la misma manera, se debilitaría la posición española en el ámbito internacional, puesto que esa quinta columna apoyaría siempre a los tradicionales enemigos de España —«las distintas dictaduras islámicas»— en lugar de apoyar a los tradicionales aliados occidentales.⁶⁸

Pero eso no es todo. También esa presencia de musulmanes en España pondría en peligro el sistema de valores democrático sobre el que se asienta la convivencia en España. Siendo el islam totalmente incompatible con la democracia y siendo los musulmanes, por definición, inintegrables y fanáticos, los inmigrantes musulmanes se constituirían en un grupo de presión islámico cuyo objetivo último sería la islamización de la sociedad: «de él derivaría asimismo toda una política encaminada a conseguir que la sharia o ley islámica fuera aceptada como norma aplicable en España.» Lo cual afectaría especialmente a las mujeres, ya que la inmigración de musulmanes en España «implica el aumento demográfico de un punto de vista acerca de la mujer que es previo al medievo».⁶⁹

Por todo ello, Vidal propone una serie de medidas a llevar a cabo para evitar tan funesto final.

⁶⁷ Idem: *España frente al islam*, p. 586.

⁶⁸ Ibid., p. 583. Sobre el peligro que supone la inmigración musulmana para la españolidad de Ceuta y Melilla véase también pp. 580-581.

⁶⁹ Ibid., pp. 582-583.

En primer lugar, puesto que los inmigrantes son necesarios para el crecimiento económico de España lo que hay que hacer es seleccionar a los inmigrantes según su origen. Puesto que los inmigrantes musulmanes, como vemos, son un peligro y son imposibles de integrar, lo mejor es discriminarlos en el proceso de selección de inmigrantes y elegir con preferencia a inmigrantes no musulmanes, especialmente hispanos. Se trata, en definitiva de una política de “limpieza étnica preventiva” o de la aplicación de un “filtro étnico” en la política de gestión de flujos migratorios:

De entre los inmigrantes a los que se permita la entrada en España debería primarse a aquellos cuya integración sea posible y cuyos servicios no puedan ser realizados por nacionales. Obviamente, esto implicaría otorgar la primacía a aquellos que hablan nuestra lengua y pertenecen a nuestra cultura o a otras culturas cercanas o fácilmente integrables. Significará igualmente no preferir a los que pertenecen a culturas distintas y, de manera especial, a los que proceden de la islámica que, *per se*, ha demostrado una notable incapacidad para integrarse en sociedades distintas y cuyos valores colisionan directamente con los occidentales. De esa manera facilitaremos la integración de los inmigrantes en la sociedad española y evitaremos al mismo tiempo peligros futuros.⁷⁰

Así, por lo que respecta a los potenciales inmigrantes musulmanes, una política de limpieza étnica preventiva que los discrimine totalmente impidiendo su entrada en el país. Pero con respecto a los que ya están en España, según Vidal se deben respetar sus derechos de libertad religiosa, mientras ello no atente contra el ordenamiento jurídico español. Sin embargo, debe limitarse el derecho a abrir mezquitas. Según Vidal, «lejos de considerarse la construcción de mezquitas como una conquista democrática —lo que implica un gravísimo desconocimiento del islam— debería sustituirse el permiso para construirlas por el de autorización para levantar lugares de oración que servirían para atender las necesidades meramente religiosas, y evitarían el peligro de que, bajo esa capa, se albergaran actividades políticas de signo terrorista.»⁷¹

Desconocemos cuál es la diferencia que, según Vidal, existe entre una mezquita y un lugar de oración que sirva para atender las necesidades meramente religiosas. Sin embargo, sí parece que lo que está proponiendo aquí Vidal es que, para los musulmanes, y a diferencia de lo que sucedería con el resto de ciudadanos de otras creencias, el derecho fundamental de libertad de culto debería estar sometido a algún tipo de

⁷⁰ Ibid., pp. 588-589. Véase cómo recuerda el planteamiento de Vidal al de Giovanni Sartori, al que no cita, pero al que seguramente ha leído.

⁷¹ Ibid., pp. 589-590.

restricción o control. De ser así estaríamos ante la instauración de un sistema de discriminación jurídica por el cual los ciudadanos musulmanes, por el hecho de serlo, verían mermados sus derechos fundamentales. Sin embargo, es posible que Vidal no esté hablando de ciudadanos —es posible que ni siquiera contemple la posibilidad de que existan ciudadanos musulmanes— y que esté hablando de extranjeros solamente. Si fuera así también se entendería —hasta cierto punto— su propuesta de que «como en otras cuestiones relacionadas con la actividad de extranjeros en territorio nacional, debería exigirse la aplicación del principio de reciprocidad».⁷² Como se ve, parece que las medidas que propone Vidal estarían dirigidas únicamente a la población musulmana extranjera, y no a la población musulmana española. Sin embargo, aun siendo así, lo que propone Vidal es que el reconocimiento de los derechos fundamentales en España esté sometido al principio de reciprocidad, lo que, en la práctica significaría que España no debería reconocer los derechos fundamentales a aquellos ciudadanos que provienen de países donde los derechos fundamentales no se reconocen. Es decir, Vidal quiere preservar los valores sobre los que nuestro sistema de convivencia se sustenta acabando con ellos. Esto es lo que, al parecer, implicaría la puesta en práctica de las medidas planteadas por Vidal.

Sea como sea, lo que para Vidal está claro es que tales medidas deben ponerse en práctica, de otra manera estaríamos abocados a la tragedia:

Llevadas a la práctica, estas propuestas pueden salvaguardar nuestra integridad territorial, nuestro sistema democrático y nuestros valores, todo ello asentado en una de las historias nacionales más gloriosas de Occidente, una historia dolorosamente forjada en un enfrentamiento durísimo e indispensable con el islam. Si, por el contrario, las pasamos por alto, el futuro de España, el nuestro y el de nuestros hijos, puede resultar verdaderamente trágico.⁷³

⁷² Ibid., p. 590.

⁷³ Ibid., p. 591.

Capítulo 10.

Antonio Elorza y la “reforma” del islam

Antonio Elorza es un escritor muy diferente de los anteriores que hemos estudiado. Si se puede considerar que los anteriores son meros propagandistas, cuyos trabajos no tienen la menor calidad en términos académicos, Antonio Elorza, por el contrario, es un intelectual y un académico reconocido: es catedrático de Ciencia Política en la Universidad Complutense de Madrid. Sin embargo, sus trabajos sobre el islam no se realizan principalmente para medios académicos, sino para medios de comunicación como el diario *El País*, alguna cadena de televisión y revistas de actualidad y divulgación, etc.¹ Esto quiere decir que, aun cuando se trata de un académico de probada altura intelectual, sus trabajos dedicados al islam no tienen ese carácter académico, sino que están dirigidos a un público más amplio. Esto se traduce en que esos textos no cumplen los mínimos requisitos de calidad que un trabajo académico debería cumplir —a pesar de que alguno de ellos se dote de un aparato de notas aceptable—, y que, además, en algunas ocasiones tengan un carácter meramente polémico. Sin embargo, a pesar de que, efectivamente, el trabajo de Antonio Elorza no es de ningún modo comparable al del resto de autores que hemos tratado, no deja de sucumbir al mismo error de base que los demás: el esencialismo; un esencialismo que deriva en islamofobia.

El esencialismo de Elorza deriva en islamofobia, sí, pero se trata de una islamofobia que, en principio, también sería diferente de la de los anteriores autores.

¹ Por su mayor difusión, en estas páginas vamos a dar preferencia en el análisis a los textos publicados en *El País*, aunque no dejaremos de citar, aunque sea brevemente, otros trabajos, incluidos los dos libros que Antonio Elorza ha publicado sobre el tema: Elorza, Antonio: *Umma: el integrismo en el Islam*, Madrid, Alianza Editorial, 2002; Elorza: *Los dos mensajes del islam*.

Para Elorza, en principio, el islam, tal como es, sería un mal, pero, sin embargo, sería un mal que podría enmendarse: existiría la posibilidad de que el islam se “reformara”.² Para otros autores esa posibilidad no existía: no había sitio para la “reforma”, pues si el islam cambiaba dejaba de ser el islam. Como vimos, el islam era el Mal al que había que enfrentarse y derrotar; era el islam o nosotros: si no acabábamos con el islam, él acabaría con nosotros. El islam no puede reformarse, pues es el Mal. Si no fuera el Mal y pudiera reformarse, entonces no sería el islam. Si el islam dejara de ser lo que es, si dejara de ser violento, intolerante e inmoral, dejaría de ser el islam. Así, Gregory M. Davis, que produjo el documental *Islam: what the West needs to know*, que tantas veces hemos citado, afirma en su libro *Religion of peace? Islam's war against the world*:

En Occidente, una de las más repetidas esperanzas es que, incluso si el islam contiene aspectos violentos, una reforma islámica pacificará a su debido tiempo la religión. La esperanza es que unos reformadores musulmanes transformarán el islam en algo que pueda convivir con el resto del mundo, así como los reformadores protestantes transformaron el cristianismo occidental en algo menos doctrinario. Esta esperanza se basa en muchas falacias, la más importante la presunción de que la esencia de la religión es benevolente y que sus tendencias violentas tienen su origen en otro lugar. En realidad, la ola de violencia islámica de finales del siglo XX y principios del XXI puede ser vista como la forma que tiene el islam de “volver a sus bases” y reasumir el manto de la yihad a la manera de Mahoma y sus seguidores. Con la creciente importancia de la violencia musulmana global, la “reforma” del islam está de hecho teniendo lugar enérgicamente.³

En definitiva: que la “reforma” del islam, de existir, es la que llevan a cabo los *yihadíes* y que, por lo tanto, no hay reforma alguna capaz de hacer que el islam sea compatible con la democracia.

Elorza, sin embargo, considera viable esa reforma, que el islam cambie y se haga “bueno”. Por otra parte, afirmaciones tales como «el islam no es terrorista»,⁴ o «el islam no es una religión cuya construcción doctrinal propicie el terrorismo»⁵, aunque, como

² Aunque Elorza no utilice necesariamente esa expresión —“reforma”— el sentido de alguna de sus propuestas es ese, como se verá.

³ Davis, Gregory M.: *Religion of peace? Islam's war against the world*, Los Ángeles, World Ahead Pub., 2006, p. 14. Véase también Davis, Gregory M.: "Islam 101 - Part 2", en *Jihad Watch*, 13 de marzo de 2007, <http://www.jihadwatch.org/archives/015639.php> [fecha de consulta: 19 de mayo de 2008], donde se sostiene que «As should be plain to anyone who has examined the Islamic sources, to take the violence out of Islam would require it to jettison two things: the Quran as the word of Allah and Muhammad as Allah's prophet. In other words, to pacify Islam would require its transformation into something that it is not.»

⁴ Elorza, Antonio: "Yihad en Madrid", en *El País*, 18 marzo de 2004.

⁵ Elorza: *Los dos mensajes del islam*, p. 356.

veremos, pueden entrar en contradicción con otras afirmaciones suyas, lo alejan de autores como Fallaci o Vidal, para quienes tales afirmaciones serían una muestra de la hegemonía de “lo políticamente correcto”.

LA REFORMA DEL ISLAM

La idea de que, efectivamente, el islam es un mal tal y como es, y que, por ello, debe “reformarse”, es una idea que en los últimos años se ha manejado con profusión, y que ha tenido especial relevancia en el contexto europeo, dentro del debate en torno a la presencia islámica en Europa. Según esta visión el islam es incompatible con lo que se considera “democrático” y “occidental”.⁶ Así pues, mientras no cambie, mientras el islam no se “reformen”, seguirá siendo incompatible con “Occidente”, con la “democracia”, y, por lo tanto, siguiendo el razonamiento a partir de concepciones esencialistas, la “integración” de los inmigrantes musulmanes en Europa será imposible. Una “reforma” es, pues, necesaria. En ocasiones, esta “reforma” se pone en relación con la Ilustración y se considera que el islam no es compatible con la democracia porque no ha tenido algo comparable a la Ilustración.⁷

⁶ Por ejemplo, la periodista británica Melanie Phillips sostenía que: «Having never had a “reformation” which would have forced it to make an accommodation with modernity, it is fundamentally intolerant and illiberal. As a result, it directly conflicts with Western values in areas such as the treatment of women, freedom of speech, the separation of private and public values, and tolerance of homosexuality.» Phillips, Melanie: “How the West was lost”, en *The Spectator*, 11 de mayo de 2002. Asimismo, Soledad Gallego Díaz afirmaba que «Ayaan Hirsi cree que el Islam actual no es compatible con las exigencias del Estado de derecho occidental, porque es una religión, y una cultura, basada en el sometimiento a la voluntad de Dios, que fomenta el fatalismo y la pasividad.» Gallego-Díaz, Soledad: “Lo que falla en el mundo islámico”, en *El País*, 1 abril 2006 de 2006.

⁷ Bruckner, Pascal: “Enlightenment fundamentalism or racism of the anti-racists?” en *Signandsight.com*, 24 de enero de 2007, <http://www.signandsight.com/features/1146.html> [fecha de consulta: 13 de septiembre de 2008]; Hirsi Ali, Ayaan: “La palabra liberada”, en *Debats*, n° 91 (invierno de 2005), pp. 45-47. Para una crítica a esta postura véase Buruma, Ian: “The dogmatism of Enlightenment”, en *Signandsight.com*, 7 de febrero de 2007, <http://print.signandsight.com/features/1183.html> [fecha de consulta: 6 de mayo de 2007]; Buruma, Ian: “Freedom cannot be decreed”, en *Signandsight.com*, 29 de enero de 2007, <http://www.signandsight.com/features/1161.html> [fecha de consulta: 6 de mayo de 2007]; Fekete, Liz: “Enlightened fundamentalism? Immigration, feminism and the Right”, en *Race & Class*, vol. 48, n° 2 (octubre de 2006), pp. 1-22; Garton Ash, Timothy: “Respetar a los creyentes, no las creencias”, en *El País*, 23 de diciembre de 2006; Garton Ash, Timothy: “Islam in Europe”, en *The New York Review of Books*, vol. 53, n° 15 (octubre de 2006); Garton Ash, Timothy: “El islam y la sociedad liberal”, en *El País*, 18 de marzo de 2007; Garton Ash, Timothy: “Better Pascal than Pascal Bruckner”, en *Signandsight.com*, 1 de febrero de 2007, <http://print.signandsight.com/features/1166.html> [fecha de consulta: 6 de mayo de 2007]; Ghorashi, Halleh: “Ayaan Hirsi Ali: daring or dogmatic? Debates on multiculturalism and emancipation in the Netherlands”, en *Focaal. European Journal of Anthropology*, n° 42 (2003), pp. 163-169; Goytisolo, Juan: “Voltaire y el islam”, en *El País*, 4 de mayo de 2006.

«Hay 20 millones de musulmanes en Europa y será muy interesante ver en los próximos años cómo practicarán su religión en nuestras democracias liberales. ¿Evolucionará de manera diferente? ¿Surgirá en Europa la gran reforma del islam que algunos ansían?», se preguntaba el periodista y sociólogo holandés Paul Scheffer.⁸ «¿Se puede reformar el islam a través de su propio texto sagrado, el Corán?, ¿o la única forma de hacer avanzar las sociedades islámicas es establecer otro equilibrio entre religión y razón, y rechazar la religión como medida de la moral?», se preguntaba, por su parte, la periodista Soledad Gallego-Díaz.⁹ «El islam necesita una reforma que haga inviable el fanatismo islamista.», afirmaba el eurodiputado Emilio Menéndez del Valle.¹⁰ Y el intelectual británico Salman Rushdie afirmaba que «lo que se necesita es ir más allá de la tradición —ni más ni menos que un movimiento de reforma que lleve los conceptos centrales del islam a la era moderna, una Reforma Musulmana para combatir no sólo a los ideólogos yihadíes sino también los agobiantes y polvorientos seminarios de los tradicionalistas, abriendo las cerradas ventanas de las comunidades para dejar entrar un muy necesario aire fresco.»¹¹

Postular que el islam —así, en general— necesita una “reforma” no es, por sí mismo, islamófobo. Es una postura esencialista también presente en, por ejemplo, el islamismo —el llamado “reformismo musulmán” es un ejemplo¹²—. Esta postura sólo se convierte en islamófoba cuando esa necesidad de “reforma” se postula a partir de la idea de que el islam, tal y como es, es una amenaza. En esos casos, aun cuando se afirma esa posibilidad de reforma, se está muy cerca de negarla, pues se considera que el islam, para poder reformarse debería dejar de ser el islam; es decir: dejar de tener como uno de sus dogmas que el Corán en su totalidad contiene la palabra de Dios y dejar de tener a Mahoma como ejemplo a seguir. De hecho, es sintomático de esta postura el poner a musulmanes que han dejado de serlo como ejemplos de musulmanes “reformados”, “liberales” o “moderados” —lo que es una muestra más del modo en el que la identidad musulmana pasa de estar determinada por la fe a estarlo por la

⁸ Cit. en Carlin, John: “¿Pueden convivir en paz el islam y Occidente?” en *El País*, 20 de febrero de 2005.

⁹ Gallego-Díaz: “Lo que falla en el mundo islámico”.

¹⁰ Menéndez del Valle, Emilio: “Islam: risa y certidumbre”, en *El País*, 6 de octubre de 1995.

¹¹ Rushdie, Salman: “Muslims unite! A new Reformation will bring your faith into the modern era”, en *The Times*, 11 de agosto de 2005.

¹² Véase, por ejemplo, Ramadan, Tariq: *El reformismo musulmán: desde sus orígenes hasta los Hermanos Musulmanes*, Barcelona, Bellaterra, 2000.

ascendencia—; o el considerar que aquellos musulmanes que no se amoldan al estereotipo del islamista radical no son verdaderos musulmanes.

Por ejemplo, para Oriana Fallaci, el buen musulmán no puede ser “moderado”. Así lo afirmaba la autora italiana cuando afirmaba que el Corán no es «un libro para interpretar según las circunstancias y la comodidad de cada cual. El Corán es lo que es. Y los fundamentalistas, los integristas, no son su rostro degenerado. Ergo, un buen musulmán no puede ser moderado. No puede aceptar el Estado de Derecho, la libertad, la democracia, nuestra Constitución, nuestras leyes. El Islam moderado no existe.»¹³ Sin embargo, en el mismo texto, pero un poco más adelante, la autora italiana afirma que, a pesar de que no existe un islam moderado, sí existen «musulmanes moderados», pero que «son una minoría exigua», que, de hecho, no pueden considerarse musulmanes «porque entre nosotros comen jamón, beben vino, escuchan música, respetan a las mujeres, van poco o no van nada a la mezquita, a menudo no observan el Ramadán. En definitiva, cambian. Se convierten en musulmanes que ya no son musulmanes, descubren que Ernest Renan tenía razón cuando sostenía que el Islam es el reino del dogma absoluto.»¹⁴ El islam, pues, no puede reformarse, y el musulmán reformado es el que deja de serlo.

De forma semejante, el intelectual español Jon Juaristi, afirmaba:

¿MODERADO? ¿Qué quiere decir Islam moderado? Muletilla unida al desconcierto y a la angustia de las sociedades democráticas golpeadas por el terrorismo islamista, designa sólo un fantasma de la esperanza. Ante los fanatismos seculares, resulta tranquilizador saber que existen variantes no fanáticas de las mismas ideologías o pasiones que los inspiran: (...). Pero un musulmán moderado sería una contradicción viviente.

Entiéndaseme: no niego que existan musulmanes pacíficos, enemigos del terrorismo, incluso musulmanes demócratas (pocos, pero los hay). Lo que nunca se ha visto en parte alguna es un musulmán moderado. Islam y moderación son términos antitéticos. Un musulmán moderado no es un musulmán.

(...) Los musulmanes más moderados que conozco condenan el terrorismo islamista, el fanatismo de los wahabíes y la corrupción de las casas reinantes en los países árabes, pero propugnan la islamización compulsiva de los sistemas democráticos mediante una doble estrategia: la conquista de derechos comunitarios para la población islámica y el correlativo recorte de las libertades individuales comunes, fuente, según ellos, de ateísmo y disolución moral. Confían en lograrlo mediante la combinación del uso instrumental de la democracia con el acelerado crecimiento demográfico de la umma. El objetivo, que no ocultan, es la incorporación de los países occidentales a la Casa del

¹³ Fallaci: *Oriana Fallaci se entrevista a sí misma. El Apocalipsis*, p. 214.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 219-221.

Islam, bajo un Califato restaurado que garantizaría la aplicación universal de la ley islámica. Cristianos y judíos no serían obligados a convertirse. Podrían disfrutar incluso de ciertos derechos de ciudadanía, pero su estatuto sería el de protegidos, sin acceso alguno al poder político (si hay algo que irrita a los musulmanes, se definan o no como moderados, es la existencia de un Estado judío que contesta abiertamente la dhimmitud o subalternidad política que el Islam reserva para las Gentes del Libro).¹⁵

En definitiva, no hay musulmán moderado y lo más cercano a la moderación que un musulmán puede estar es cuando no es terrorista pero, sin embargo, quiere islamizar el mundo. Cualquier otra postura denota que quien la sostiene no es musulmán: «un musulmán moderado no es un musulmán».

Por “reforma” se entiende, normalmente, el abandono de una parte —grande o pequeña, según el autor— de las creencias islámicas, sobre todo aquellas que tienen que ver con las prescripciones de la *shari’a* que se consideran incompatibles con un modo de vida “moderno” y “democrático”. En casos extremos, lo que se defiende es que el islam no es “reformable”, pero sí lo son los musulmanes, y, por lo tanto, para que la “integración” de éstos sea posible deben “reformarse” abandonando el islam. Por ejemplo, Antonio López Campillo —contertulio en la Cadena COPE y columnista de Libertad Digital—, afirmaba:

La integración no es fácil, ya que los que se integran deben atenuar costumbres propias, que forman parte de su identidad, para adaptarse a las del nuevo país, lo que no es cosa fácil, y menos aún en el caso de los musulmanes que es diferente, ya que al invitarles a integrarse se les pide, nada menos, que abandonen su fe religiosa. Es que integrarse es aceptar las leyes del país receptor.¹⁶

En otras ocasiones lo que se postula es que el islam desaparezca del ámbito público, pues se supone que éste es laico y que el islam, a diferencia del resto de religiones, pretende controlarlo. Esta “reforma” se considera un paso fundamental para la “integración” de los musulmanes en las sociedades europeas.¹⁷ En casos extremos se afirma que, de no darse, los musulmanes no tendrían sitio en Europa. Por ejemplo, el antropólogo español Mikel Azurmendi afirmaba:

¹⁵ Juaristi, Jon: "Islam", en *ABC*, 24 julio de 2005.

¹⁶ López Campillo: "¿Integración o apostasía?"

¹⁷ Véase, por ejemplo, Tertsch, Hermann: "Lenguajes distintos", en *El País*, 6 de febrero de 2007.

Yo estoy por la absoluta asimilación de los valores, es decir: el que no es de esta cultura, democrática, tiene que serlo, y si no, puerta. Por eso es muy importante..., puerta. Tenemos que detectar absolutamente qué tipo, dónde están los inmigrantes que no quieren ser como nosotros, de cultura democrática, coman lo que coman, follen como follen y hagan lo que quieran hacer con sus alimentos, eh? A nosotros..., y con sus coranes, con sus biblias, con sus talmudes, cada cual con su cosa, con su libro. (...) Ninguna sociedad, absolutamente ninguna, puede subsistir mientras cohabiten en ella una pluralidad de culturas, o, al menos, esas culturas tienen que tener una base jurídico-política común, si no no, y la cultura es democrática, y la alianza de civilizaciones es una filfa mientras no se hable de estas cosas.¹⁸

El extremo de esta postura, como se ve, termina en la transformación de la democracia en un sistema totalitario en el que todo aquel que no comulga con los valores democráticos debe ser excluido.

En realidad, aunque en la mayoría de ocasiones se olvide, este debate remite a un debate más general sobre el lugar que la religión debe ocupar en un Estado laico y democrático de derecho. Todas las religiones aspiran, de una u otra forma, a que las normas que rigen el Estado estén inspiradas por la moral que propugnan —o al menos no la contradigan—. Que el debate se centre en el islam no deja de ser sorprendente, habida cuenta de que en la mayor parte de Europa las iglesias cristianas tienen un poder social y político mucho mayor que el que cualquier comunidad islámica pueda tener. Sin embargo, una serie de factores ha hecho que el debate sobre la necesidad de “reforma” se centre en el caso del islam.

En primer lugar, el citado esencialismo: la idea de que el islam es uno, tiene personalidad propia, un “carácter”, una “esencia”, una única forma de ser entendido y que ésta ha permanecido inalterada a lo largo de los siglos. Este es posiblemente uno de los motivos por los que se trata al islam como si fuera una Iglesia con una doctrina — más allá de los cinco pilares— establecida y delimitada claramente, y una jerarquía claramente identificable que, llegado el caso, podría llevar a cabo esa “reforma”.¹⁹ En

¹⁸ "Extracto de la mesa redonda «datos sobre inmigración y demografía» (video)", en *Campus FAES* 2007, julio de 2007, <http://documentos.fundacionfaes.info/es/multimedia/show/C0004-02> [fecha de consulta: 15 de julio de 2007], min. 2:21-23:34.

¹⁹ Es interesante cómo, a este respecto, los diferentes Estados europeos se resisten a asumir que eso no sea efectivamente así y tratan de crear una Iglesia allí donde no la hay, tratando de construir un islam que sea identificable en forma de institución. La insistencia, por ejemplo, del Estado español en reconocer a la Comisión Islámica de España como único representante legítimo del islam en España sólo puede entenderse desde este punto de vista. El caso se repite en otros Estados europeos. Para una aproximación a este tema, véase Roy, Olivier: *El Islam mundializado*, Barcelona, Bellaterra, 2003, pp. 119-124. Para el caso español véase Arigita, Elena: "Representing Islam in Spain: Muslim identities and the contestation

segundo lugar, la idea de que ese carácter es incompatible con una concepción democrática de los principios de convivencia, o que directamente se perciba como una amenaza. Y, en tercer lugar, el hecho de que sea una religión percibida como “extranjera”, habida cuenta de que la gran mayoría de sus creyentes residentes en Europa son personas con historias personales ligadas a la inmigración. La “extranjería” del islam le confiere un carácter “extraño” y, como tal, por definición, debe cambiar, debe “integrarse”, para amoldarse a “lo nuestro”. Las diferentes confesiones y denominaciones cristianas, sin embargo, son percibidas como “nuestras” y, por ello, aunque puntualmente puedan darse situaciones tensas con el Estado, no dejan por ello de ser “nuestras”, y, por lo tanto, no se considera que para ser parte de “nuestra comunidad” deba darse en ellas cambio alguno, ni “reforma”; no tienen por qué “integrarse” dado que ya lo están, por definición.²⁰ En algunas ocasiones, desde determinados ambientes laicos se asume que esas iglesias ya llevaron a cabo su “reforma” —el Vaticano II en el caso católico, por ejemplo— para amoldarse a la vida en un Estado laico y democrático, después de sus enconadas luchas contra el liberalismo durante la mayor parte del siglo XIX y parte del XX.²¹ Pero aun en los momentos de enfrentamiento más enconado entre los sectores laicos de la sociedad y los sectores más conservadores de, por ejemplo, la Iglesia católica, los primeros, aún postulando la necesidad de que la Iglesia se “modernice”, no llegan nunca a poner en duda su carácter español, francés, italiano, etc. No sucede así en el caso del islam: los musulmanes, para ser considerados españoles, franceses, italianos, deben, primero, “reformarse”; se postula como una condición *a priori*. Se trata, sin más, de una reedición del debate decimonónico al que nos referimos en el capítulo anterior sobre la vinculación entre la

of leadership", en *The Muslim World*, vol. 96, nº 4 (octubre de 2006), pp. 563–584; Arigita, Elena: "Autoridad religiosa y representación del islam en la España contemporánea", en Puente, Cristina de la y Serrano, Delfina (eds.): *Activismo político y religioso en el mundo islámico contemporáneo*, Madrid, Siglo XXI, 2007, pp. 27–44.

²⁰ Como sabemos, los judíos han tenido que sufrir mucho hasta que el judaísmo ha empezado a ser considerado también como algo “nuestro”. Pero entre algunos autores se considera que éste, para llegar a serlo, también ha tenido que sufrir un proceso de “reforma”, que se identifica con la *Haskalá* —véase, por ejemplo, Petschen, Santiago: “¿Y la Alianza de Civilizaciones?” en *El País*, 31 de diciembre de 2007.—, olvidando así que en Europa existen muchas comunidades judías que la rechazan, y que no por ello dejan de ser tan europeas como las demás.

²¹ Véanse, por ejemplo, las referencias al Vaticano II, y su evocación como referencia para la “reforma” que debería llevar a cabo el islam, en Bruckner: “Le chantage à l’islamophobie”; Bruckner: “Enlightenment fundamentalism or racism of the anti-racists?”; Elorza, Antonio: “Sí, yihad en Madrid”, en *El País*, 9 abril de 2004; Taguieff: *La nueva judeofobia*, p. 219. Por otra parte, casi nunca se conmina a las iglesias evangélicas a que lleven a cabo “reforma” alguna, toda vez que parecen ser democráticas por definición.

emancipación de los judíos y la necesidad de que estos se “reformaran”. El caso del abate Chiarini era, a este respecto, ejemplar.

Chiarini, como vimos, consideraba que el judaísmo había abandonado aquello que de bueno tenía y que él identificaba con el Antiguo Testamento y llamaba «mosaísmo». Al aparecer el Talmud el «mosaísmo» se había pervertido convirtiéndose en el judaísmo, tal y como era entonces. La moral que inspiraba el Talmud era, para Chiarini, totalmente incompatible con las leyes de Estado cristiano moderno, lo cual hacía imposible la convivencia entre judíos y gentiles. Por lo tanto, la emancipación de los judíos, su reconocimiento como ciudadanos iguales era, mientras éstos no abandonaran el Talmud, un peligro para el Estado y para el resto de ciudadanos. La “reforma” del judaísmo se entendía, pues, como un abandono del Talmud y una vuelta al «mosaísmo», y esa reforma debía ser previa a la concesión de la ciudadanía.²² La posición de Chiarini se insertaba dentro de un debate que, originado en el siglo XVIII, se reprodujo durante todo el XIX, en diferentes momentos y con diferente intensidad, en la mayor parte de Europa. En la actualidad, el debate reaparece, pero los protagonistas son otros: los musulmanes.

La postura de Antonio Elorza también se inserta en este debate, solo que su principal preocupación es, más que la “integración” de los musulmanes en las sociedades europeas —que también—, el terrorismo *yihadí*. La “reforma”, para él, es, además de un paso propiciatorio de esa “integración”, un paso imprescindible en la lucha contra este tipo de terrorismo. A esta conclusión se llega a partir de la idea de que el islam, tal y como es, es una religión especialmente propensa a ejercer la violencia, puesto que ésta viene sancionada en los principales textos de su tradición, el Corán y los *hadices*. Por lo tanto, evitar que esa propensión llegue a materializarse en forma de terrorismo requiere, primero, reconocer que, efectivamente, eso es así —que los principales textos de la tradición islámica legitiman y promueven la violencia hacia los no musulmanes—; y segundo, se requiere “reformular” el islam partiendo de un rechazo del contenido violento de esos textos y su eventual eliminación o censura.

²² Véase, más arriba, capítulo 6, pp. 276-281.

EL ISLAM EN BLANCO Y NEGRO

Antonio Elorza lleva escribiendo sobre temas relacionados con el islam desde, al menos, finales de los años 80. El primer texto de este carácter que le conocemos es un artículo aparecido en el diario *El País* sobre el “affaire del velo” de 1989 en Francia. En ese texto Elorza defendía que se obligara a las chicas musulmanas a despojarse del pañuelo cuando asistieran a clase. En él, a pesar de que se hacía uso de la figura de Voltaire y de sus ideas sobre la tolerancia para apoyar el argumento, los planteamientos remitían más a Rousseau, pues es en este texto donde el rousseauniano «obligar a ser libres»²³ —la gran paradoja sobre la que se basó la “*mission civilisatrice*” europea, y también el Terror jacobino—, surge con toda su fuerza:

Se trata de verse forzado a ser libre, en lugar de, permanecer como esclavo. Así, excepcionalmente, la intransigencia puede ser una necesidad, precisamente para evitar que el frágil equilibrio de una sociedad tolerante quiebre ante las presiones de los fanatismos, sin que sea válido introducir la coartada usual de los relativismos culturales.²⁴

Esta tendencia, que podríamos considerar una forma de neo-jacobinismo, es lo que años más tarde algún autor llamaría «fundamentalismo de la Ilustración».²⁵

²³ «Por eso, para que el pacto social no sea un formulario vano, implica tácitamente el compromiso, único que puede dar fuerza a los otros, de que el que se niegue a obedecer a la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo; lo cual no significa otra cosa sino que *se le obligará a ser libre*; pues tal es la condición que, dando cada ciudadano a la patria, le garantiza de toda dependencia personal; condición que constituye el artificio y el funcionamiento de la máquina política y que es lo único que hace legítimas las obligaciones civiles, las cuales serían, sin esto, absurdas, tiránicas y expuestas a los más enormes abusos.» Rousseau, Jean-Jacques: *El contrato social / Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Barcelona, RBA, 2004, p. 48, la cursiva es nuestra.

Como ha señalado acertadamente Joan W. Scott, en muchos casos la necesidad de prohibir el “velo” en las escuelas públicas francesas se legitimó apelando a esa necesidad de forzar a las musulmanas a librarse del oscurantismo, el fanatismo y machismo que representaba el islam, y cuyo símbolo era el “velo”. Véase Scott, Joan W.: “Forced to be free”, en *The New Humanist*, vol. 123, nº 2 (marzo-abril de 2008). Véase también Bravo López: “Culturalismo e inmigración musulmana en Europa”, en; Lorcerie, Françoise, (ed.): *La politisation du voile en France, en Europe et dans le monde arabe*, Paris, L'Harmattan, 2005; Scott, Joan W.: “Symptomatic politics: the banning of the Islamic head scarves in French Public schools”, en *French Politics, Culture & Society*, vol. 23, nº 3 (invierno de 2005), pp. 106-127; Silverman, Maxim: “The French Republic unveiled”, en *Ethnic and Racial Studies*, vol. 30, nº 4 (julio de 2007), pp. 628-642.

²⁴ Elorza, Antonio: “De intolerancia y política”, en *El País*, 28 de diciembre de 1989. Todos los textos de *El País* se transcriben siguiendo el texto de la edición digital de este diario. Es posible que en algún caso estos textos contengan alguna errata que no apareciera en la versión original en papel. En este caso, la coma de después de «en lugar de» tiene todo el aspecto de ser una errata.

²⁵ Buruma: “The dogmatism of Enlightenment”; Buruma: “Freedom cannot be decreed”; Buruma, Ian: *Asesinato en Amsterdam: la muerte de Theo van Gogh y los límites de la tolerancia*, Barcelona, Debate, 2007; Fekete: “Enlightened fundamentalism? Immigration, feminism and the Right”.

Con los años la postura de Elorza con respecto al “velo” se ha hecho más contradictoria. Mientras en 2002 consideraba que la lucha contra el “velo” «es un combate que sería inútil dar por la vía de las sanciones, puesto que la adolescente implicada proclamaría siempre que lo llevaba libremente, y sí cabe emprender en el campo de la educación para que las jóvenes musulmanas de nuestros países lleven velo, pañuelo o trenzas según su voluntad»;²⁶ en 2004, una vez que en Francia se proponía aprobar una ley que lo prohibía, Elorza defendía tal prohibición, pero no ya justificándola en base a la necesidad de «obligar a ser libres» a las musulmanas, sino a partir de la idea de que sería una forma de luchar contra el «integrismo».²⁷

En aquellos primeros textos de finales de los 80 y los 90 se percibe en Elorza cierta simpatía hacia el islam chií. Este islam sería capaz de evolucionar, mientras que dicha capacidad estaría ausente en el islam sunní. Lo que es el islam sunní fue establecido en el siglo VII por Mahoma y desde entonces ha permanecido inalterado, dada su incapacidad para el cambio:

Hay religiones, como el islam, cuya aparición histórica y contenidos quedan estrictamente acotados en el tiempo. La revelación hecha por Alá a Mahoma es un proceso único e irreplicable, que, como máximo, puede enriquecerse a través de la interpretación, en la variante shií.²⁸

Esa salvedad, «en la variante shií», significa que en el islam mayoritario, el sunní, no hay interpretaciones del mensaje divino, ni del ejemplo del Profeta: sólo hay una interpretación y esta es inamovible. De ahí que, en otro lugar, Elorza identifique al islam sunní como un islam fundamentalista, pues hay en él una «fidelidad absoluta al contenido literal» del texto sagrado:

Para entender lo que ocurre en Irán hay que partir de que en contra de lo que se suele creer y escribir, el shiísmo en su versión Jomeini no es un fundamentalismo islámico. La noción de fundamentalismo implica desde sus orígenes la fidelidad absoluta al contenido literal de un texto sagrado sea la Biblia o el Corán. Es lo que representa la fe islámica mayoritaria, el sunnismo,

²⁶ Elorza, Antonio: "Velos y quebrantos", en *El País*, 3 abril de 2002.

²⁷ Véase Idem: "El velo y la libertad", en *Letras Libres (Ed. española)*, nº 30, marzo de 2004, <http://www.lettraslibres.com/index.php?art=9428> [fecha de consulta: 6 de febrero de 2009]; Elorza, Antonio: "La religión y su sombra", en *El País*, 14 de febrero de 2004.

²⁸ Elorza, Antonio: "La construcción de Dios", en *El País*, 14 de abril de 1993.

donde en torno al Corán se tejen unos dogmas inamovibles respecto de los cuales sólo cabe una aplicación a otros temas por analogía.²⁹

El hecho de que en el islam —sunní— exista esa incapacidad para cambiar, para que surjan interpretaciones divergentes, hace que el conocimiento de los textos de la revelación y del ejemplo de Mahoma —tal y como se transmite en los *hadices*— se conviertan en herramientas suficientes para conocer al islam. Siguiendo la tradición orientalista, la premisa de que el islam no cambia es lo que legitima recurrir a las fuentes medievales para explicar el presente —y, como vimos, el recurso a las fuentes medievales para explicar el presente termina produciendo la impresión de que el islam efectivamente no cambia—. Por eso, para Elorza, no hay dificultades especiales en el análisis del islam, puesto que «su corpus de textos sagrados se encuentra perfectamente acotado».³⁰ De ahí se deriva que todo aquello que pueda ser identificado como islámico tendrá su explicación inmediata en los textos sagrados.

Aunque con el tiempo Elorza irá matizando sus juicios y mejorando su conocimiento del islam, esta base se mantendrá inamovible: por un lado, el islam se conoce mejor a través de sus textos sagrados que a partir de lo que los musulmanes piensan o hacen en su vida diaria —o hayan pensado o hecho a lo largo de la historia—; y, por otro, todo lo que pueda ser identificado como “islámico” tiene su explicación en los textos sagrados.

Aunque pueda parece una caricatura y aunque el propio Elorza pueda no reconocer aquí sus ideas, la implicación de éstas es clara: la preeminencia absoluta de los textos sagrados de la tradición islámica en cualquier explicación de un hecho identificado como “islámico” significa, en la práctica, que en el estudio del islam

²⁹ Idem: "El péndulo de Alá", en *El País*, 21 de octubre de 1998. En un texto posterior parece puntualizar esta opinión y la diferencia ya no se establece entre el islam chií y el sunní, sino entre el islam chií y el «fundamentalismo sunní»: «(...) el papel conferido a la interpretación creadora del Corán en el shiísmo abría y abre en Irán un cierto espacio a las formas de vida modernas y al cambio histórico. No ocurre lo mismo con el fundamentalismo sunní, que para combatir al gran enemigo que son las concepciones y los usos occidentales se encerró cada vez más en el mito de la recuperación de los orígenes.» Elorza, Antonio: "Los mensajes de Bin Laden", en *El País*, 12 noviembre de 2001. En otro texto, se considera que el islam sunní «favorece tanto el repliegue integrista como la dimensión fundamentalista» Elorza, Antonio: "Islam: pluralidad cultural y terrorismo", en *Claves de Razón Práctica*, nº 119 (enero-febrero de 2002), pp. 8-16.

³⁰ Elorza, Antonio: "Un futuro incierto", en *El País*, 29 de junio de 1994.

contemporáneo la antropología, la economía, la sociología, e incluso la historia, son disciplinas que no tienen sentido.³¹ Así, en uno de sus trabajos Elorza afirma:

El contexto económico y político es importante por lo que aporta de legitimación, primero, y de eventual base de apoyo, más tarde, a unas minorías activas —Al Qaeda y talibanes—, (...). Pero el foco del análisis ha de centrarse en los actores principales de la tragedia, sin cortinas de humo en forma de generalizaciones sobre la evolución económica y política del mundo árabe, o disquisiciones en torno a la competencia o incompetencia de los afectados por el mal de “la civilización judeocristiana”, los cuales, si atendemos a alguno de nuestros islamólogos, sólo podrían proporcionar una visión deformada y antiislámica de la realidad.³²

Es decir, el contexto socio-político es importante porque los *yihadíes* lo usan para legitimar sus acciones, y porque su estudio puede servir para explicar el apoyo que eventualmente pueden recibir del resto de la sociedad, pero estudiarlo no sirve para explicar a los terroristas mismos. En tanto la tradición islámica es unívoca, en tanto el sentido de sus textos sagrados es uno y claro, en tanto éstos legitiman y hasta conminan a ejercer la violencia contra los no musulmanes, y en tanto el influjo que estos textos ejercen sobre los musulmanes es determinante, no hace falta saber más: todo está en los textos sagrados, todo viene de los textos sagrados. Las referencias al contexto sirven, quizás, para adornar el relato. Para Elorza no sólo los textos sagrados no se sitúan en un contexto, sino que las lecturas de los mismos tampoco se sitúan en un contexto. Y, de hecho, en sus trabajos el análisis de los diferentes contextos socio-políticos en los que el islamismo, el islamismo radical o el terrorismo *yihadí* se desarrollan está totalmente ausente.³³

³¹ En su reseña a *Los dos mensajes del islam*, Maribel Fierro apunta, en un sentido semejante al señalado, que «muchos pensamos que en la búsqueda de respuestas a esa pregunta —que es legítimo plantear— hay que complementar la arqueología teológica con la historia, la sociología y las ciencias de la religión, entre otras disciplinas. De ello es bien consciente Elorza, como no podía ser menos en un destacado profesor y ensayista en ciencias políticas, y tal como deja constancia en algunas partes del libro al analizar los movimientos fundamentalistas contemporáneos. Pero cabe preguntarse qué idea sacará de su exposición el lector no especialista respecto a los quince siglos de historia islámica: si el modelo profético —sobre todo el de la etapa de Medina— es tan unívoco y poderoso, si no hay forma de escapar de una visión cosmológica que se ha mantenido básicamente inmutable a lo largo de la historia de las sociedades islámicas, esa historia debe parecerse a la experiencia a que se veía sometido Bill Murray en la película *Atrapado en el tiempo* (...): una repetición inacabable de lo mismo, un bucle en el tiempo.» Fierro, Maribel: "Religión y violencia", en *Revista de libros*, nº 143 (noviembre de 2008), pp. 3-4.

³² Elorza: "Islam: pluralidad cultural y terrorismo". Véase, en el mismo sentido, Elorza: *Los dos mensajes del islam*, pp. 348-349.

³³ En ocasiones, Elorza parece contradecir este punto de vista. Por ejemplo, afirma: «El conocimiento del marco histórico es también necesario, al actuar dicho contexto como detonante del proceso de formación de las minorías activas practicantes del terrorismo, proporcionar los recursos humanos y

En todo caso, parecería que, para Elorza, se debe prescindir del estudio del contexto socio-político para estudiar el terrorismo *yihadí*, pero no para estudiar el islam en general. Sin embargo aplica el mismo método para el islamismo en su totalidad o para explicar otros fenómenos identificados como islámicos: el “velo”, por ejemplo, que para Elorza no es más que reflejo de un mandato recogido en los textos sagrados, y cualquier otra explicación no hace sino ocultar la realidad.³⁴ De hecho, para Elorza «el islam se caracteriza por constituirse sobre una revelación única, que sirve de patrón inmutable para los comportamientos de los creyentes hasta el día de hoy.»³⁵ Por ello, el comportamiento de un musulmán se explica mejor a partir de los textos sagrados que a partir de su naturaleza humana. Un musulmán es primero musulmán y, sólo de forma secundaria, ser humano; por ello, todo su comportamiento debe estar guiado por los textos sagrados y el ejemplo de Mahoma. Estamos ante el *homo islamicus*.³⁶

Así por ejemplo, cuando en “El repertorio”³⁷ Elorza trata de explicar porqué los terroristas del 11 de marzo (11-M) en Madrid no se suicidaron en el atentado —puesto que «su intención era sobrevivir para volver a matar»—, en lugar de apelar a la existencia de un mero cálculo coste-beneficio —una forma de pensamiento universal—, Elorza trata de explicarlo a partir del ejemplo de Mahoma, puesto que «el repertorio elaborado en los orígenes desempeña un papel esencial.» Por eso en el artículo las imágenes del siglo VII se intercalan con imágenes de los terroristas del 11-M como si unas y otras no estuvieran separadas por siglos y siglos de historia. Esos saltos en el tiempo potencian la imagen preestablecida de un islam que no cambia a lo largo de la historia. Los terroristas no son más que imitadores fieles del ejemplo de Mahoma:

técnicos, y condicionar positiva o negativamente la dinámica de la actuación de los grupos terroristas. La presencia del factor religioso no puede en todo caso ser olvidada.» Elorza: *Los dos mensajes del islam*, p. 352. Una cosa es que el factor religioso no sea olvidado y otra auparlo a único factor explicativo que es, en la práctica, lo que hace Elorza, ya que, como decimos, no presta casi ninguna atención al contexto histórico en el que las ideas islamistas se desarrollan. Por ejemplo, en todo el tratamiento que hace de Hasan al-Banna no se habla para nada del contexto histórico del Egipto de principios del siglo XX, y ni siquiera se menciona una vez el protectorado británico; véase Elorza: *Los dos mensajes del islam*, pp. 144-146. Para otra forma de tratamiento de la figura de Hasan al-Banna véase Ternisien: *Los Hermanos Musulmanes*, pp. 19-41. Véase también Azaola Piazza, Bárbara: *Historia del Egipto contemporáneo*, Madrid, Catarata, 2008. Además, en el mismo texto, un poco más adelante, Elorza afirma: «La conversión del contexto en protagonista sirve únicamente para ocultar el fondo del problema ante el que nos encontramos, y que no es otro que la sólida fuente de inspiración para los yihadistas representada por el periodo en que Mahoma actúa desde Medina contra los paganos mecanos en calidad de Profeta armado.» Elorza: *Los dos mensajes del islam*, pp. 354-355.

³⁴ Elorza: “Velos y quebrantos”.

³⁵ Elorza, Antonio: “Las dos caras del Corán”, en *El País*, 25 de septiembre de 2002.

³⁶ Rodinson: *La fascinación de l'Islam*, p. 83.

³⁷ Elorza, Antonio: “El repertorio”, en *El País*, 22 julio de 2004.

El repertorio de la violencia islámica procede en su integridad de la guerra emprendida por el Profeta desde Medina contra sus adversarios “paganos” de La Meca. A partir de ese momento la violencia no sólo es legítima, sino exigencia ineludible para el triunfo de la fe. Tal vez el más importante legado para la empresa anti-occidental de hoy consista en el propio planteamiento estratégico, aspecto en el cual Bin Laden se muestra como un fiel y lúcido discípulo de su maestro.³⁸

No es que, para Elorza, los terroristas pretendan imitar a Mahoma a partir de una imagen idealizada —o distorsionada— del mismo, construida a partir de una lectura selectiva de la tradición. Para Elorza esa imagen de Mahoma es la real —la histórica³⁹— y no es que la pretensión de los terroristas de imitarla se quede en mera pretensión, sino que efectivamente logran imitar con absoluta fidelidad el modelo. Ben Laden no es más que un fiel seguidor de Mahoma —del Mahoma posterior a la hégira, al menos—. Así, los terroristas siguen un ejemplo y puesto que «no cabe olvidar que Mahoma fue jefe de caravanas antes de ser profeta, y que ese mundo estaba presidido por un realismo descarnado, propio de quienes practican al cincuenta por ciento el comercio y la guerra», y que, por tanto, el islam puede ser caracterizado como una religión proto-capitalista —«En una palabra, una lógica estrictamente protocapitalista inspira los fundamentos mismos de la expansión bélica del islam»⁴⁰—, no es de extrañar que los terroristas realizaran un cálculo coste-beneficio. Es decir: puesto que los terroristas eran musulmanes, y puesto que el comportamiento de un musulmán se

³⁸ Ibid.

³⁹ A pesar de que Antonio Elorza es historiador, en sus textos existe una confusión total entre tradición islámica e historia. No existe distinción alguna entre ambas. Lo que recoge la tradición islámica es realmente lo que pasó. Lo que dice ibn Hisham o lo que dice este o aquel *hadiz* es lo que hizo o dijo realmente Mahoma. Para Elorza no existe problema alguno en la utilización de esos textos como fuentes históricas. Su utilización no implica problema alguno de interpretación, pues éstos reflejan fielmente el comportamiento y el pensamiento de Mahoma a lo largo de su vida. En algunos casos, Elorza incluso parece tener la capacidad de introducirse en la mente del Profeta: «Mahoma es consciente de que sus recursos iniciales le impiden vencer mediante una sucesión de batallas abiertas: lo mismo sucederá a Al Qaeda hoy.» Ibid.

Acerca de los problemas que se plantean a la hora de utilizar el Corán, los *hadices* o la *Sira* como fuentes históricas para la reconstrucción de la vida de Mahoma y el surgimiento del islam puede consultarse Hoyland, Robert G.: "Writing the biography of the Prophet Muhammad: problems and solutions", en *History Compass*, vol. 5, nº 2 (marzo de 2007), pp. 581-602; Motzki, Harald, (ed.): *The Biography of Muhammad: the issue of the sources*, Boston, Brill, 2000; Peters, Francis E.: "The quest of the historical Muhammad", en *International Journal of Middle East Studies*, vol. 23, nº 3 (agosto de 1991), pp. 291-315. Véase también el didáctico artículo de Patricia Crone Crone, Patricia: "What do we actually know about Mohammed?" en *OpenDemocracy.com*, 31 de agosto de 2006, http://www.opendemocracy.net/faith-europe_islam/mohammed_3866.jsp [fecha de consulta: 5 de septiembre de 2006].

⁴⁰ Una forma de caracterización del islam que se asemeja asombrosamente a la caracterización antisemita del judaísmo. Véase también Elorza: "Yihad: el sexto pilar del islam", donde se considera el *hadiz* 4650 del *Sahih Muslim* un «eco de la mentalidad mercantil subyacente al Islam.»

explica más por el Corán y los *hadices* que por su carácter de ser humano, para explicar la existencia de un cálculo coste-beneficio en los terroristas se debe acudir a los textos de la tradición islámica.⁴¹

Los textos —Corán y *hadiz*— se convierten, pues, en la guía exclusiva e ineludible para explicar al islam y los musulmanes. Por eso, según Elorza, tiene todo el sentido hablar del siglo VII, de lo que hizo o dijo Mahoma —según la tradición islámica—, de lo que dice o deja de decir el Corán, porque en todo ello se encuentra la explicación del presente. Entre el siglo VII y el presente se crea un paralelismo según el cual el presente no es más que un reflejo fiel del pasado. Los terroristas *yihadíes* no estarían sino siguiendo fielmente el ejemplo de Mahoma:

¿Qué sentido tiene hablar de cosas tan lejanas en relación con el 11-S y sus consecuencias? La respuesta es que entre todas las religiones, el islam se caracteriza por constituirse sobre una revelación única, que sirve de patrón inmutable para los comportamientos de los creyentes hasta el día de hoy. Una u otra lectura del libro sagrado señala caminos divergentes y resulta innegable que la efectuada por los integristas pretende llevar, *yihad* mediante, a ese choque de civilizaciones augurado por Huntington. Los atentados no fueron una broma ocasional, sino la expresión de un comportamiento perfectamente codificado desde siglos atrás donde sólo ha variado la actualización financiera y tecnológica protagonizada por Bin Laden.⁴²

Resulta extraño que en este texto Elorza conceda que «una u otra lectura del libro sagrado señala caminos divergentes», y que, a la misma vez, considere que los atentados del 11 de septiembre de 2001 no fueron más que «la expresión de un comportamiento perfectamente codificado desde siglos atrás». Si los mismos textos pueden ser objeto de diferentes lecturas, ¿cómo puede sostenerse, a la vez, que existe en ellos un comportamiento perfectamente codificado? ¿Los textos en su conjunto pueden leerse de diferentes formas pero ese comportamiento codificado en ellos no? Y en tal caso, si de

⁴¹ Véase Idem: "El repertorio".

⁴² Idem: "Las dos caras del Corán". El establecimiento de paralelismos entre el siglo VII y el presente es una práctica recurrente en Elorza. Véase el citado fragmento «Mahoma es consciente...» en Elorza: "El repertorio". Véase, en el mismo artículo, otro ejemplo: «La paciencia, la atención al acopio de recursos propios y a la destrucción de los adversos, la sucesión de ataques aquí y allá en condiciones de superioridad, acaban produciendo la desmoralización de los mequíes y provocando su rendición, falso pacto mediante. Un estricto antecedente de lo que hoy persigue el entramado de Bin Laden.» También: «Tomemos la cita del Corán con que la prestigiosa colección de al-Bujari abre su Libro de la Yihad: "Alá ha comprado de los creyentes sus personas y sus bienes, ofreciéndoles a cambio el Paraíso. Combaten por Alá: matan o les matan" (9:111). Como en Leganés.» Elorza: "Sí, yihad en Madrid". Como se recordará, en Leganés es donde los terroristas del 11-M, acorralados por la policía, se suicidaron haciendo estallar una serie de cargas explosivas.

ese comportamiento también caben diferentes lecturas y la escogida por los terroristas es una más, ¿no cabría también preguntarse el por qué de esa elección? Elorza, sin embargo, establece una especie de relación causa-efecto entre los textos altomedievales y el atentado del XXI. Esta impresión de relación causa-efecto se crea a partir precisamente de los saltos en el tiempo, del paso, sin mediación ninguna y sin referencia alguna al contexto histórico, de lo que se recoge en esos textos a lo que hacen o dicen los terroristas contemporáneos. Más adelante incluso afirmará que existe una «relación doctrinal que a partir de los textos *yihadistas* del Corán y de los hadices lleva en línea directa al integrismo».⁴³ Con el establecimiento de esta relación entre los textos y el terrorismo, en la práctica, desaparece esa posibilidad de diferentes lecturas que Elorza parecía abrir.

Del poder determinante de los textos sagrados tampoco se libra el judaísmo. Según Elorza, también en él existe una relación de causa-efecto entre el contenido violento del Antiguo Testamento y, por ejemplo, las acciones violentas del ejército israelí en Palestina. El Gobierno de Ariel Sharon, al emprender una campaña militar en los Territorios Ocupados, no estaría sino aplicando «la lógica de destrucción encomendada al pueblo elegido por el *Levítico* y por el *Libro de Josué*».⁴⁴ En su legitimación de la violencia judaísmo e islam estarían íntimamente ligados:

Tanto en el judaísmo como en el Islam, la violencia legítima contra el otro forma parte del núcleo de la creencia religiosa. Esto no significa que los terroristas de uno u otro credo planifiquen sus acciones con un libro sagrado en la mano, aunque también se da el caso (ejemplo: Al Qaeda), sino que en los códigos de comportamiento propios de la religión se incluye la aceptación, e incluso la imposición, de la práctica de la violencia. La relación privilegiada con Dios y la concepción de ello derivada de “pueblo elegido” y de comunidad o *umma* elegida, está en la base de una posible acción violenta contra otros colectivos que puede llegar a la aniquilación de los mismos si adoptan una actitud de resistencia. Desde el *Éxodo* al *Libro de Josué*, la literatura hebraica abunda en ejemplos de ese tipo. “No dejarás con vida a nada de cuanto respira”, ordena Yavé en el libro 20 del *Deuteronomio*. La mentalidad del terrorismo de Estado practicado por los gobiernos de Israel en las últimas décadas encuentra un soporte muy sólido en las prescripciones de la Torah.⁴⁵

⁴³ Elorza, Antonio: "Del Corán a la yihad", en *El País*, 5 abril de 2004.

⁴⁴ Elorza: "La religión y su sombra". Véase también Elorza: "El repertorio": «A su vez, las pautas de comportamiento fijadas en la Biblia para el trato a dar a los enemigos del “pueblo elegido” legitiman una acción sanguinaria de represalias, del tipo de la llevada a cabo por Sharon.»

⁴⁵ Elorza, Antonio: "Terrorismo y religión", en *Letras Libres (Ed. española)*, nº 44, mayo de 2005, <http://www.letraslibres.com/index.php?art=10469> [fecha de consulta: 6 de febrero de 2009]. Véase

Por si todavía la vinculación entre las literaturas anticoránica y la antitalmúdica contemporáneas no había quedado clara, he aquí una prueba evidente. En el mismo texto los textos sagrados del islam y del judaísmo son utilizados de la misma forma para crear una imagen de ambas religiones muy semejante. En este texto Elorza, sin saberlo, está volviendo a unir a las tradiciones antitalmúdica y la anticoránica, que durante mucho tiempo habían permanecido separadas.

YIHAD EN MADRID

Quizás el momento en el que Elorza se empleó con más ahínco en la defensa de este método esencialista de estudio del islam y el *yihadismo* fue tras los atentados del 11 de marzo de 2004 en Madrid. A los pocos días del atentado, Elorza publicó en *El País* un artículo titulado “‘Yihad’ en Madrid”⁴⁶ que, como se verá, suscitó cierta polémica. En este artículo Elorza volvía a repetir las ideas que venía manejando desde, al menos, finales de 2001, pero centrándose, en este caso, en el discernimiento de cuáles habían sido las causas del atentado, un acontecimiento que él consideraba «por desgracia lógico y previsible.» En primer lugar, por el apoyo del Gobierno Aznar a la invasión de Iraq, una «posición cargada de riesgo que España pasaba a asumir como consecuencia de la política seguida en Oriente Próximo.» En segundo lugar, por los signos de implantación del «integrismo en unos medios islámicos constituidos en España como otros tantos mundos cerrados hacia el exterior y sobre los cuales, con creciente insistencia, se vertían las apriorísticas bendiciones de unos especialistas de guardarropía»; es decir, por la implantación de grupos radicales en unas comunidades islámicas no suficientemente integradas. Por lo tanto, aun cuando había que apuntar «a la responsabilidad de la política de Aznar», había que afirmar que el atentado «encuentra su razón de ser en un integrismo islámico constituido en amenaza demasiado real para todo país en que los

también Elorza: *Los dos mensajes del islam*, p. 353, donde el texto se reproduce casi sin variación alguna. Sí hay, en cambio, una pequeña matización. Allí donde en el texto de 2005 se habla de que «en los códigos de comportamiento propios de la religión se incluye la aceptación, e incluso la imposición, de la práctica de la violencia», en el texto de 2008 se matiza diciendo «e incluso *ocasionalmente*, la imposición de la práctica de la violencia» (cursivas nuestras). Por otro lado, también se introduce en el texto de 2008 un comentario añadido: «Con la ayuda de Yavé, las plagas de Egipto constituyen un primer esbozo de intimidación terrorista a un poder dotado de mayores recursos, en este caso el del Faraón, en tanto que los episodios del Libro de Josué contemplan la intimidación como resultado de una serie de acciones ejemplares de exterminio contra quienes ocupan el territorio convertido para su desgracia en tierra prometida.»

⁴⁶ Elorza: "Yihad en Madrid".

seguidores de Bin Laden encuentren signos de la presencia de Occidente». La responsabilidad del atentado era, pues, «innegable», y la que atañía al Gobierno Aznar tenía que ver con haber incrementado un riesgo que, de todas formas, estaba ahí por pertenecer España a “Occidente”, identificado con la *yahiliyya* que el islam debía combatir. Se trataba de un deber que quedaba claramente establecido en el Corán y los *hadices*. Es decir, el atentado tenía una motivación estrictamente religiosa.⁴⁷

El atentado se insertaba pues en una lucha más amplia del «integrismo» contra la *yahiliyya* representada por “Occidente”, y que estaba basada en la noción de yihad. Esta noción, según Elorza, era «inequívoca», y para sostenerlo citaba un versículo del Corán: «“cuando encontréis a quienes no creen, golpead sus cuellos hasta que los dejéis inertes, luego concluid los pactos”, Corán, 47, 4». Así pues, si bien, según Elorza, «el islam no es terrorista», ello no «impide una lectura ortodoxa de los textos sagrados sobre la cual el integrismo puede perfectamente asentar una estrategia de terror.» Por lo tanto, aunque el islam no era terrorista, una lectura «ortodoxa» de los textos sagrados podía servir como base para el terrorismo. En definitiva: el terrorismo tenía su base en los textos sagrados. La noción, «inequívoca», de yihad estaba sólidamente apoyada en esos textos y éstos apoyaban una estrategia de terror de la que no se libraban ni los inocentes:

Y si supuestamente nadie se preocupó en los países occidentales por las víctimas inocentes causadas por la invasión, ¿por qué debían preocuparse los creyentes ante los muertos en una acción de santa represalia? La prescripción del Corán es inequívoca: “¡Matadlos donde los encontréis, expulsadlos de donde os expulsaron. Si os combaten, matadlos: ésa es la recompensa de los infieles” (2, 187). No hay mucho que añadir.⁴⁸

⁴⁷ En el mismo sentido, véase Idem: *Los dos mensajes del islam*, p. 347.: «La motivación de los criminales, lo mismo que sucediera con los atentados del 11-S, era estrictamente religiosa.»

⁴⁸ Idem: “Yihad en Madrid”. A pesar de lo que afirma Elorza, el asesinato indiscriminado de inocentes no está avalado por la tradición islámica —menos aún si las víctimas son musulmanas—. Existe, por el contrario, una larga tradición de condena de ese tipo de comportamiento, empezando por el mismo Corán: «No os matéis unos a otros» (Corán, 4, 29, *El Corán*, ed. J. Cortés, p. 83.); «Y quien mate a un creyente premeditadamente, tendrá la gehena como retribución, eternamente.» (Corán, 4, 93, *Ibid.*, p. 92.); «Por esta razón, prescribimos a los Hijos de Israel que quien matara a una persona que no hubiera matado a nadie ni corrompido en la tierra, fuera como si hubiera matado a toda la Humanidad» (Corán, 5, 32, *Ibid.*, p. 112.). Por otra parte, Averroes señala en su *Bidayat al-Mujtahid*, en la parte dedicada a la yihad que «no hay desacuerdo entre ellos [los juristas] en cuanto a que no está permitido dar muerte a los menores y a las mujeres, mientras no toman parte en la guerra» Ibn Rushd, Abu al-Walid (Averroes): *The distinguished jurist's premier / Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid*, 2 vols., traducción de Imran Ahsan Khan Nyazee, Reading, UK, Garnet Pub., 2006, vol. 1, p. 458. Cabe recordar que, por ejemplo, en el atentado del 11-M falleció Sanaa Ben Salah Imadaquan, de 13 años, o Patricia Rzaca, una niña de 7 meses; y que el 11 de septiembre de 2001 fueron asesinados 8 menores (4 de ellos menores de 5 años) —véase, para las víctimas del 11-M: <http://www.elpais.com/comunes/2004/11m/> [fecha de consulta: 16 de

Por todo ello, era necesario que el islam abandonara la noción de *yihad*, no sólo para acabar con el terrorismo, sino para lograr la tan deseada “integración” de los musulmanes en las sociedades europeas. Es aquí cuando Elorza introduce la idea de la “reforma”: los «representantes» del islam debían abordar una «revisión de su propio credo, del mismo modo que se vieran obligados a hacerlo los pensadores católicos.» Era una obligación de los creyentes «desmontar» la «sólida argumentación religiosa» que, apoyándose en la noción de *yihad*, llevaba al terrorismo. Esa noción, por lo tanto, debía desaparecer: «si en las escuelas coránicas o en las predicaciones de los imames se incluye en un país democrático la noción inequívoca de *yihad* (...), ese país está admitiendo la eventual formación de un vivero de integristas». Por ello había que «optar por el islam de la predicación de la etapa mecana, y no por el de la *yihad* y de la subordinación radical de la mujer, penosa consecuencia histórica de la acción de Mahoma en Medina como profeta en armas.» El islam de Medina debía ser marginado a favor del islam mecano.

A la manera en la que Chiarini y, tras él, otros escritores antisemitas, diferenciaban entre un judaísmo anterior a Cristo —«mosaísmo» para Chiarini, verdadero judaísmo para otros autores— y un judaísmo posterior a Cristo —«judaísmo» para Chiarini, «fariseísmo» o «talmudismo» para otros autores—, y consideraban que una reforma del judaísmo pasaba por su abandono del Talmud y su vuelta al «mosaísmo» —un proceso que, para algunos autores, debía terminar en la conversión, puesto que el cristianismo era la evolución lógica y necesaria del mensaje veterotestamentario—, Elorza diferenciaba entre el islam mecano y el medinés y

marzo de 2009]; y para las del 11-S: <http://www.cnn.com/SPECIALS/2001/memorial/> [fecha de consulta: 16 de marzo de 2009]—.

Para legitimar el asesinato de éstos y los demás inocentes que fueron asesinados en los atentados, al-Qaeda tuvo que elaborar una complicada legitimación jurídica, basada en una lectura totalmente torticera de los textos sagrados, que se situaba en contra de la tradicional interpretación de los alfaquíes. Véase a este respecto Peters, Rudolph: "El concepto de *yihad* a comienzos del siglo XXI", en Puente, Cristina de la y Serrano, Delfina (eds.): *Activismo político y religioso en el mundo islámico contemporáneo*, Madrid, Siglo XXI, 2007, pp. 45-61; Wiktorowicz, Quintan y Kaltner, John: "Killing in the name of islam: al-Qaeda's justification for september 11", en *Middle East Policy*, vol. X, nº 2 (verano de 2003), pp. 76-92.

Por otra parte, para legitimar el asesinato de musulmanes el *yihadismo* ha tenido que basarse en la previa condena de todos los musulmanes —menos ellos— como infieles mediante el *takfir*, algo que, de nuevo, lo sitúa al margen de la tradición mayoritaria del islam. Si bien en la tradición se pueden encontrar acusaciones concretas de infidelidad contra los oponentes, lo que no tiene equivalente en la tradición del islam mayoritario es el *takfir* indiscriminado y generalizado, y mucho menos la arrogación por parte del acusador de la legitimidad para aplicar, también de forma indiscriminada, la pena estipulada tradicionalmente para la apostasía. Véase, sobre este tema, Lewis, Bernard: *El lenguaje político del islam*, Madrid, Taurus, 2004, pp. 145-151.

consideraba que la “reforma” del islam pasaba por su abandono del segundo y su vuelta al primero.

Hay que señalar que esta diferenciación entre el mensaje mecano y el medinés hunde sus raíces en la propia tradición islámica de diferenciación entre los suras de un periodo y los de otro.⁴⁹ Es también un tema clásico dentro de la historiografía sobre el islam, un tema que cabe encontrar ya en el siglo XVIII en la obra de Gibbon,⁵⁰ pero cuyo mayor exponente son quizás los dos volúmenes de W. Montgomery Watt *Muhammad at Mecca* y *Muhammad at Medina*.⁵¹ Sin embargo, Elorza lleva esa lógica de la diferenciación hasta sus límites abogando no sólo por la diferenciación, sino por la discriminación de la segunda etapa de la revelación para propiciar así esa deseada reforma del islam. El único inconveniente para esto es que la revelación —en su totalidad— tiene, para el islam, un carácter divino, y que las revelaciones que tuvieron lugar en Medina no son menos divinas que las que tuvieron lugar en La Meca. Discriminar a unas a favor de otras requeriría eliminar el carácter divino de una parte de la revelación, lo cual sería tanto como acabar con uno de los dogmas centrales del islam. Así pues, para Elorza, la reforma del islam, pasaría por un abandono del pilar central de la fe: el carácter divino de la revelación. ¿Y esa reforma debían llevarla a cabo los propios musulmanes? Lo que estaba claro es que debía darse, aunque fuera por la fuerza: «Un islam sin *yihad* es posible. Toca a los creyentes recuperarlo, y a nosotros, sólo que sea por la cuenta que nos tiene, imponerlo en nuestras sociedades.»⁵²

Este texto, y especialmente la utilización de los citados versículos a modo de apoyo para sostener la idea de que el islam, en su dogma, no sólo legitima, sino que conmina al creyente a que combata contra los no creyentes, y que incluso legitima el asesinato de inocentes, provocó cierta contestación por parte de algunos intelectuales. Entre ellos cabe destacar a Bernabé López García, catedrático de Historia del Islam Contemporáneo en la Universidad Autónoma de Madrid y un habitual en las páginas de *El País*. Bernabé López, en un texto en el que reflexionaba también acerca de las causas del atentado del 11-M, realizaba el siguiente comentario sobre el artículo de Elorza en cuestión:

⁴⁹ *El Corán*, ed. J. Cortés, pp. xxxiv-xxxvii.

⁵⁰ Véase más arriba, p. 104.

⁵¹ Watt, W. Montgomery: *Muhammad at Mecca*, Oxford, Clarendon Press, 1953; Watt, W. Montgomery: *Muhammad at Medina*, Oxford, Clarendon Press, 1956.

⁵² Elorza: "Yihad en Madrid".

Algunos, por el hecho de que el cerebro de Al Qaeda diga hablar en nombre del islam y haya lanzado una guerra santa contra los poderes que sojuzgan u ocupan países musulmanes, parten del *a priori* de que es en los textos fundacionales del islam donde se halla la explicación al terror. Tengo en mente muy especialmente el artículo de Antonio Elorza '*Yihad' en Madrid*, porque es una buena prueba de cómo se quieren encontrar las explicaciones en el dogma y en cierta interpretación de la doctrina islámica que, a nosotros occidentales, por nuestra seguridad, nos correspondería hacer abandonar. Las citas coránicas extraídas de no se sabe qué traducción que recordaba en su artículo, resultan bien diferentes según la traducción sea de Julio Cortés o de Abdelghani Melara Navío y, no digamos, de Jacques Berque. Si las traducciones son diametralmente diversas, las interpretaciones también pueden serlo. Naturalmente que una interpretación sesgada de textos sagrados, alimentada en circuito cerrado en determinados medios, puede llevar al sueño de la razón y producir monstruos. Pero no es en la religión donde encontraremos la explicación. Como la democracia en Irak, el *aggiornamento* del islam no se producirá desde afuera y por la fuerza.⁵³

Según Bernabé López, la idea de que la explicación del terrorismo *yihadí* se encontraba en los «textos fundacionales» del islam era un *a priori*; un *a priori* que, como hemos visto, se trata de apoyar en otro *a priori* —el islam no cambia— y en el establecimiento de paralelismos entre el siglo VII y el XXI. Pero no se quedaba ahí, también señalaba con acierto que el objetivo del artículo era establecer la necesidad de una reforma —un *aggiornamento*— en el islam. Tal reforma, según Elorza, debía producirse aunque fuera imponiéndola a la fuerza, algo —la imposición— con lo que no estaba de acuerdo Bernabé López. Además, éste señalaba la dificultad de utilizar tan a la ligera como hacía Elorza el texto coránico: las traducciones de éste podían variar mucho y, por lo tanto, también las interpretaciones que a partir de ellas se realizaran.

A los pocos días de aparecer este artículo de Bernabé López, Elorza respondió al mismo con un texto publicado también en *El País*, "11-M: el exorcismo". Aunque Elorza no nombraba de forma explícita a Bernabé López, estaba claro que con sus palabras estaba respondiendo su artículo. En este texto Elorza reiteraba que «*la estrategia terrorista tiene como fundamento exclusivo una interpretación parcial pero ortodoxa de los textos sagrados del islam*. Hay que leer el Corán, y los hadices, dado que determinados preceptos en ellos inscritos, y no la política exterior de Aznar en Irak, son los pilares en que se apoya explícitamente la actuación de Al Qaeda.»⁵⁴ Aquí, como se ve, Elorza introducía una pequeña matización con respecto a su texto anterior: el

⁵³ López García, Bernabé: "Hipótesis, exégesis y certezas", en *El País*, 24 de marzo de 2004. Cursivas en el original.

⁵⁴ Elorza, Antonio: "11-M: el exorcismo", en *El País*, 27 de marzo de 2004. Cursivas en el original.

terrorismo ya no se asentaba sobre «una lectura ortodoxa de los textos sagrados», sino sobre «una interpretación parcial pero ortodoxa». Esta idea de que puede existir una interpretación parcial que, a la vez, sea ortodoxa, recibiría ciertas críticas, como se verá.

Por otra parte, según Elorza, detenerse en consideraciones acerca de si una cita del Corán difería de una traducción a otra era «un ardid estúpido», ya que era la propia acción de al-Qaeda y del islamismo la que obligaba a recurrir a los textos sagrados. No sólo eso, sino que era el único método válido, no por razones científicas, sino porque, de otra forma, la única opción a esa interpretación consistía en echar las culpas a “Occidente”:

Condenar esta vía de conocimiento es un fraude intelectual y político, inexplicable en alguien que sepa algo de la historia del islam. De otro modo nos veremos encerrados en el círculo vicioso de unas generalizaciones de apariencia progresista sobre la perversidad de la política occidental en general, y española en particular, sobre el mundo árabe, que va a parar, como en tiempos se decía de ETA, a un “si Al Qaeda ha hecho el atentado, por algo será”.⁵⁵

Es decir, no eran razones científicas las que llevaban a Elorza a mantener la necesidad de emplear ese método, sino razones vinculadas a la necesidad política. Porque, en definitiva, si no se seguía el método de interpretación del fenómeno *yihadí* defendido por Elorza, se estaba haciendo el juego a los terroristas, culpando a las víctimas. Por lo tanto, quedaban dos opciones: o se daba la razón a Elorza o se estaba legitimando el terrorismo.

Pocos días después, Elorza retomaba el tema, pero esta vez respondiendo abiertamente a Bernabé López. En este otro texto Antonio Elorza se centraba en la crítica a la utilización de las citas coránicas, afirmando que éstas, a pesar de proceder de la traducción de Juan Vernet, no diferían en su sentido de las que podían extraerse de otras traducciones, como la de Julio Cortés, la de A. Chouraqui o la de Mikel Epalza.⁵⁶

A este último texto y al anterior respondió Bernabé López en una carta al director. En ella el autor criticaba la afirmación de que el terrorismo *yihadí* estaba basado en una interpretación «parcial pero ortodoxa» de los textos sagrados del islam. A pesar de que luego Elorza lo acusaría de «descalificar de manera sumaria» sin detenerse a «discutirlo

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Idem: "Citas coránicas", en *El País*, 30 de marzo de 2004.

por extenso»,⁵⁷ lo cierto es que Bernabé López se dedicaba, si bien brevemente, a explicar porqué no compartía que la interpretación *yihadí* pudiera ser calificada de ortodoxa —aunque fuera parcialmente ortodoxa, signifique lo que signifique eso⁵⁸—:

Durante siglos, el islam se ha debatido entre la dificultad de asentar una ortodoxia, dada la diversidad y divergencia de ramas surgidas desde el primer cisma originario y la necesidad de evitar interpretaciones dispares e incluso enfrentadas. Aun así, el islam suní, mayoritario, ha logrado durante siglos conformar una suerte de ortodoxia interpretativa a través del *iyama* de los ulemas, evitando las ‘exageraciones’, a riesgo de fosilizar y anquilosar el pensamiento religioso. Esa ortodoxia, confundida con el islam de Estado que cada poder ha tratado de establecer para controlar las interpretaciones disidentes, dista mucho de lo que defienden Ben Laden y sus seguidores y con ellos muchos otros grupos de un islam marginal que ha cundido como consecuencia de injusticias locales, nacionales o internacionales, explotadas por demagogos —y terroristas— con voluntad de influir políticamente. De ahí que el rechazo a los atentados de Madrid haya sido en el mundo musulmán prácticamente unánime.⁵⁹

Por lo tanto, los terroristas, en sus interpretaciones de los textos, estaban, según Bernabé López, fuera de la ortodoxia islámica, no dentro de ella, como sostenía Elorza. Además, acusaba a Elorza de tergiversar el sentido de las aleyas que citaba, para aumentar su sentido violento, evitando las matizaciones que el Corán introducía. Pero, en todo caso, Bernabé López se negaba a entrar en ese juego de exégesis coránica y manifestaba que «lo decisivo al fin y al cabo no es tanto lo que diga el Corán, sino por qué aquí y ahora se interpreta como se interpreta.»⁶⁰

En su respuesta a esta carta de Bernabé López, Elorza volvió a defender su punto de vista, y se alegraba de que el catedrático de la Autónoma de Madrid hubiera olvidado su crítica inicial, es decir, la mala utilización de las citas del Corán. En este sentido, Elorza tampoco consideraba que sus citas estuvieran descontextualizadas y que, en todo

⁵⁷ Elorza: "Del Corán a la yihad".

⁵⁸ Ya hemos visto que, en un principio, Elorza hablaba de una lectura ortodoxa a secas, y que luego introdujo la matización. Pero aún así, cabe preguntarse cómo una interpretación parcial puede ser ortodoxa: si discrimina una parte de la ortodoxia se convierte inevitablemente en heterodoxa. En cualquier caso, lo que evidencia la utilización de la calificación de ortodoxa para calificar la interpretación de los textos sagrados por parte de los terroristas es un deseo de legitimarla: para Elorza es una interpretación legítima, y que está sobradamente fundamentada. Es precisamente por eso por lo que los textos sagrados deben revisarse y es por eso por lo que el islam debe ser despojado de las doctrinas producidas en su periodo medinés. De otra forma, una lectura ortodoxa podrá dar como resultado el terrorismo.

⁵⁹ López García, Bernabé: "Más sobre las citas coránicas", en *El País*, Cartas al director, 2 de abril de 2004.

⁶⁰ Ibid.

caso, «si introducimos la contextualización propuesta por Bernabé López, el resultado es una estricta confirmación de la homología entre ese punto del Corán [versículo 2, 191] y los comunicados de Al Qaeda. Occidente ataca Palestina o conquista Irak y el “matarlos” entra en acción, en Bali, que no invadió nada, o en los trenes de Madrid.»⁶¹

Llegados a este punto, y puesto que, según Elorza, de lo que se trata es de ver qué dice el Corán, veamos qué dice realmente y comparémoslo con la forma en la que Elorza lo cita. Como hemos señalado, en “‘Yihad’ en Madrid” Elorza cita dos versículos del Corán, el 2, 187 y el 47, 4, siguiendo la traducción de Juan Vernet. El primero de ellos, que en la numeración de la Vulgata cairota es en realidad el 2, 191, en dicha traducción, reza así:

¡Matadlos donde los encontréis, expulsadlos de donde os expulsaron! La persecución *de los creyentes* es peor que el homicidio: no los combatáis junto a la Mezquita Sagrada hasta que os hayan combatido en ella. Si os combaten, matadlos: ésa es la recompensa de los infieles.⁶²

Y sin embargo, Antonio Elorza lo citaba de la siguiente manera:

¡Matadlos donde los encontréis, expulsadlos de donde os expulsaron. Si os combaten, matadlos: ésa es la recompensa de los infieles.

Elorza no sólo olvida cerrar el signo de admiración, sino que olvida también citar la referencia a la persecución de los creyentes, lo que es más importante. El versículo sería en realidad, siguiendo la traducción de Vernet, una conminación a la defensa propia en una situación de persecución. Pero además, los versículos 2, 190 y 2, 192, que enmarcan al citado y que introducen una matización importante en el derecho al ejercicio de la violencia, situándolo definitivamente en el plano de la legítima defensa, no se citan en absoluto: «Combatid en el camino de Dios a quienes os combaten, pero no seáis los agresores. Dios no ama a los agresores» (2, 190). «Si dejan *de atacaros* ciertamente Dios *será* indulgente, misericordioso» (2, 192).

Lo más interesante del caso es que cuando Bernabé López señala esta falta de contextualización, la respuesta de Elorza es que ese versículo que conmina a la lucha contra aquellos que «os combaten» y que, por lo tanto, sitúa la lucha en el ámbito de la

⁶¹ Elorza: "Del Corán a la yihad".

⁶² *El Corán*, ed. J. Vernet, p. 28. Cursivas en el original.

legítima defensa (el 2, 190), «no parece que estuviera vigente en la fase expansiva del islam, desde los tiempos de Mahoma como “profeta armado”.»⁶³ Como Elorza sabe bien, el segundo sura del Corán es del periodo medinés y, por lo tanto, cuando Mahoma ya era “profeta armado”, luego no puede decirse que no estuviera vigente algo que precisamente proviene de ese periodo. En cualquier caso, mediante esta respuesta Elorza parece situarse en contra de sus propios postulados, pues parece ser que en este caso el contexto histórico es importante y que los textos sagrados pueden interpretarse de manera diferente dependiendo del contexto. Por lo tanto, es posible una lectura selectiva de los mismos, en la que no se respete ni la letra ni el espíritu del texto, y que esté condicionada por las necesidades políticas del momento. En tal caso, ¿qué importa más: lo que dicen los textos o por qué determinadas personas los interpretan como los interpretan? En cualquier caso, como se ve, la cita no sólo está descontextualizada, sino que también está truncada de forma arbitraria.

Por otro lado, la segunda de las citas, la correspondiente al versículo 47, 4, reza así:

Cuando encontréis a quienes no creen, golpead *sus* cuellos hasta que los dejéis inertes; *luego*, concluid los pactos.⁶⁴

En este caso, la cita no ha sido truncada, a pesar de que, si atendemos a la numeración de la Vulgata cairota, el versículo no está completo. Sin embargo, también plantea problemas. Porque si nos limitamos a citar el versículo siguiendo la numeración Flügel, éste queda totalmente descontextualizado. Esto lo vemos claramente si nos fijamos en el sentido que puede adquirir el término «inertes» si el versículo se cita aislado. En ese caso el término puede adquirir la connotación de “sin vida”. Pero si le damos ese sentido al término, entonces el versículo no se entiende, porque, si los musulmanes eran conminados a dejar sin vida a sus contrincantes, ¿con quiénes debían concluir los pactos? El sentido real del versículo lo entendemos mejor si lo citamos contextualizado. Así, en la traducción de Julio Cortés, el versículo dice:

Cuando sostengáis, pues, un encuentro con los infieles, descargad los golpes en el cuello hasta someterlos. Entonces, atadlos fuertemente. Luego, devolvedles la libertad, de gracia o mediante rescate, hasta que cese la guerra.

⁶³ Idem: "Del Corán a la yihad".

⁶⁴ *El Corán*, ed. J. Vernet, p. 453. Cursivas en el original.

¡Es así como debéis hacer! Si Dios quisiera, se defendería de ellos, pero quiere probaros a unos por medio de otros. No dejará que se pierdan las obras de los que hayan caído por Dios.⁶⁵

En la traducción de Cortés no se habla de pacto alguno, pero vemos claramente que tampoco se trata de una conminación a matar, sino a someter. De hecho esto se amolda más al sentido del texto original, que dice así: «رَبَّ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْنَتُمُوهُمْ فَضَ». Es decir, literalmente, “golpeadles en los cuellos hasta debilitarlos”.⁶⁶ El texto no deja por ello de tener una connotación violenta, pero ésta es menor que si se entiende como una conminación a matar. Sin embargo, Elorza prefiere citarlo como lo cita porque, precisamente, lo que quiere probar es que la yihad tiene un sentido unívoco y que éste se corresponde perfectamente con el asesinato indiscriminado realizado por los terroristas del 11-M. De cualquier forma, esto no quita para que, efectivamente, el texto pueda ser interpretado como una conminación a matar y, de hecho, así ha sido interpretado en algunas ocasiones.⁶⁷ Pero esto nos obliga a prestar atención no sólo a lo que el texto dice, sino a la cuestión vital de las interpretaciones que del mismo se hacen; y ello nos debería llevar a su vez a preguntarnos por el porqué de esas interpretaciones, cuestión a la que Elorza no presta atención.

LOS LÍMITES DE LA REFORMA

Terminaremos este repaso a las ideas manejadas por Elorza en esta serie de trabajos preguntándonos acerca de los límites que este autor otorga a las posibilidades de reforma del islam. ¿Es para Elorza verdaderamente posible esta reforma? ¿Hasta dónde llega su fe en la capacidad del islam para reformarse?

Empecemos por preguntarnos una cuestión esencial que se desprende inevitablemente del planteamiento de Elorza: si existe una línea directa que lleva de los textos sagrados del islam al terrorismo *yihadí*, si el islam tiene esa dificultad inmensa para cambiar, si los textos tienen un sentido unívoco y tienen además un poder determinante sobre el comportamiento de los musulmanes, ¿por qué no todos los

⁶⁵ *El Corán*, ed. J. Cortés, p. 563.

⁶⁶ Agradezco a Puerto García su ayuda con la traducción del texto en árabe.

⁶⁷ Véase, por ejemplo, la interpretación de Ben Laden y el estudio de la misma que se realiza en Gwynne, Rosalind W.: "Usama bin Ladin, the Qur'an and Jihad", en *Religion*, vol. 36, n° 2 (junio de 2006), pp. 61-90.

musulmanes son terroristas? A esta cuestión se enfrenta Elorza, pues también él es consciente de la implicación de sus ideas:

La consecuencia aparente de este análisis es que nos encontramos en un callejón sin salida ante la expansión de un Islam radical propicio a la práctica del terrorismo, y esta estimación resulta válida si consideramos inevitable la aceptación generalizada por los creyentes de hoy de la doctrina de la yihad del periodo de Medina. Sabemos, sin embargo, que en la historia del Islam esta orientación ha estado siempre latente, pero en muchos periodos no ha prevalecido.⁶⁸

Así pues, aunque los musulmanes en su mayoría no son terroristas, viven como en una especie de precipicio, siempre a punto de caer en el terrorismo —si son fieles al contenido íntegro del Corán—. Por lo tanto, debe procederse, como ya hemos señalado, a una limpieza del texto coránico de todo aquello que remita al concepto de yihad como guerra, aunque sea defensiva. Para ello debe separarse el periodo mecano de la revelación del periodo medinés. Más aún si queremos que la integración de los musulmanes en Europa se realice con éxito y no desemboquemos en un «enfrentamiento sin salida»:

La solución reside en insistir sobre la divisoria marcada por la propia biografía de Mahoma, y recordar que la construcción teológica en su integridad está recogida en las azoras de La Meca, y en ellas «yihad» no connota guerra, sino esfuerzo del creyente hacia Alá y defensa de la revelación mediante el discurso, no por las armas.

Es un problema práctico, pues la presencia de fuertes minorías musulmanas en los países occidentales puede y debe conducir a su integración en un marco pluralista, en respeto estricto de su fe, cerrándose el paso al mismo tiempo a la difusión de una doctrina que desde la oposición radical a la *yâhiliyya* de Occidente y en nombre de la yihad sólo puede conducir a un enfrentamiento sin salida.⁶⁹

Esa es la reforma, tal y como la entiende Elorza. Por eso, cualquier visión alternativa islámica, que, aún manteniéndose alejada de cualquier planteamiento *yihadí*,

⁶⁸ Elorza: *Los dos mensajes del islam*, p. 355. Aquí de nuevo, contradiciendo su principal argumentación, Elorza considera que, dependiendo del contexto, los textos sagrados pueden interpretarse de diferente forma. Lo que no nos dice es si considera que esos periodos en los que no ha prevalecido la lectura *yihadí* eran periodos presididos por la heterodoxia. A tenor de lo que ha afirmado en otros lugares, y de lo que afirma más abajo, habría que pensar que toda lectura no *yihadí* de los textos «es de dudosa ortodoxia», ya que la noción de yihad es unívoca y el Corán, a este respecto sólo puede interpretarse de una forma: «si aceptamos el Corán en su totalidad, según hace la inmensa mayoría de los creyentes, islamistas moderados del tipo Tariq Ramadan incluidos, el rechazo de la aceptación bélica es de dudosa ortodoxia.» Véase página siguiente.

⁶⁹ Ibid.

se mantenga fiel al contenido íntegro del Corán, no es suficientemente reformadora, y corre siempre el riesgo de caer en el terrorismo o su legitimación. Así se entiende que Elorza rechace completamente la afirmación de algunos musulmanes acerca de que la yihad importante es la yihad interior contra el pecado —o gran yihad—, y no la yihad exterior —o yihad menor—, la que adopta la forma de «lucha armada contra el infiel». La noción de yihad es unívoca y manifestar opiniones alternativas acerca de su significado no es una prueba de la existencia de múltiples lecturas del Corán y los *hadices*, sino que son meros intentos de engañar al público, «propaganda».⁷⁰ Si las visiones alternativas se descalifican como formas de propaganda, ¿cómo es posible entonces la reforma?

La reforma, como hemos visto, consiste en la ruptura total con el mensaje del periodo medinés. Por lo tanto, no es reformadora una visión que se mantenga fiel al texto coránico en su totalidad, aunque maneje una visión diferente de la yihad. En realidad, esa visión no será realmente diferente, sino que será una visión para consumo del público, «propaganda», mientras la visión real de la yihad será una visión sólo para consumo interno. Una visión realmente diferente de la yihad, según Elorza, se saldría de la ortodoxia: «si aceptamos el Corán en su totalidad, según hace la inmensa mayoría de los creyentes, islamistas moderados del tipo Tariq Ramadan incluidos, el rechazo de la aceptación bélica es de dudosa ortodoxia.»⁷¹

De ahí que Elorza, en su último trabajo, establezca un panorama dicotómico entre un islam tradicional que, o cae directamente en el *yihadismo*, o siempre corre el riesgo de caer en él, y un «islam progresista» basado precisamente en la negación del carácter divino del texto coránico.⁷² No hay término medio. Si, según Elorza, el islam necesita una “reforma” que desprenda al Corán de su carácter increado y que favorezca una lectura “histórica” del mismo, entonces es porque el problema no es el «integrismo», sino el islam mismo. El problema es el islam, y lo que lo hace problemático lo hace también peligroso. Por eso mismo necesita ser reformado.

⁷⁰ Idem: "Yihad: el sexto pilar del islam".

⁷¹ Ibid. Ante esto cabe preguntarse: ¿aceptar el Corán en su totalidad pero entender la yihad de otra manera es de «dudosa ortodoxia» pero rechazar una parte de la revelación no lo es? ¿O acaso, según Elorza, no es posible un islam ortodoxo y que, a la vez, no entienda la yihad como «lucha armada contra el infiel»? Todo indica que esta es precisamente la opinión de Elorza.

⁷² Idem: *Los dos mensajes del islam*.

En suma, nos encontramos de nuevo ante el peligro del “musulmán coránico”. Todo aquel musulmán que acepte el contenido íntegro del Corán, aceptará por lo tanto la noción unívoca de yihad y, por lo tanto, será un terrorista o un terrorista en potencia. Su integración, además, será imposible; no sólo eso, sino que su presencia en nuestros países supondrá un peligro para «nuestra seguridad». Por todo ello si “el musulmán coránico” no quiere dejar de serlo, si no quiere adoptar un islam en que el mensaje de Medina sea discriminado, si no quiere abandonar la noción unívoca de yihad, habrá que obligarlo: «un islam sin *yihad* es posible. Toca a los creyentes recuperarlo, y a nosotros, sólo que sea por la cuenta que nos tiene, imponerlo en nuestras sociedades.»⁷³ ¿Pero cómo hacerlo, cómo imponer ese islam? ¿Cómo hacer que los musulmanes dejen de ser “musulmanes coránicos” y se conviertan en, como mucho, musulmanes “parcialmente coránicos”? Elorza no nos lo dice.

⁷³ Idem: "Yihad en Madrid".

Conclusión final

Aunque sea indispensable, por supuesto, para una inteligencia justa de los fenómenos religiosos actuales, el conocimiento de sus comienzos, éste no basta a explicarlos. Con objeto de simplificar el problema, renunciemos incluso a preguntarnos hasta qué punto, bajo un nombre que no ha cambiado, ha permanecido la fe realmente inmutable en su sustancia. Por intacta que se suponga a una tradición, habrá siempre que dar las razones de su mantenimiento. Razones humanas, se entiende; la hipótesis de una acción providencial escaparía a la ciencia. En una palabra, la cuestión no es saber si Jesús fue crucificado y luego resucitó. Lo que se trata de comprender es por qué tantos hombres creen en la Crucifixión y en la Resurrección.¹

En algún momento entre 1941 y 1943, antes de que fuera fusilado por los nazis, Marc Bloch incluyó esta reflexión en la que sería su última obra, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*. Esta reflexión la hacía Bloch en el contexto de unas páginas dedicadas a lo que él llamó «el ídolo de los orígenes». «La explicación de lo más próximo por lo más lejano ha dominado a menudo nuestros estudios hasta la hipnosis», se quejaba Bloch. Buscar los orígenes se confundía con buscar una causa, y ello con una explicación: «en el vocabulario corriente los orígenes son un comienzo que explica. Peor aún: que basta para explicar. Ahí radica la ambigüedad, ahí está el peligro»; «a todo estudio de la actividad humana amenaza el mismo error: confundir una filiación con una explicación». Por el contrario, Bloch defendía que «un fenómeno histórico nunca puede ser explicado en su totalidad fuera del estudio de su momento», y en apoyo de esto citaba el famoso proverbio árabe «los hombres se parecen más a su tiempo que a sus padres».

Esto es precisamente lo que los autores islamófobos y antisemitas niegan —y para ello beben directamente de la tradición orientalista—. Para éstos el judaísmo y el islam son ejemplos de estancamiento, de incapacidad de cambio: «su falta de habilidad para

¹ Bloch: *Introducción a la Historia*, p. 29.

desarrollarse con la historia, esa es la razón del carácter bastante ahistórico de esta nación, y esto de nuevo es debido a su naturaleza oriental»² —decía Bruno Bauer sobre el judaísmo—; «es cierto que también el islamismo [i. e. islam] vive en la historia, y por tanto cambia, se diversifica y se aleja de sus propios orígenes. Pero no tanto. Y éste es el tema que debemos entender bien»³ —decía Giovanni Sartori—.

Negar que el islam y el judaísmo vivan en un tiempo que se mide igual que el “nuestro”, afirmar que, para ellos el tiempo se ha detenido —o casi—, negar su capacidad de cambio —o casi—, resulta fundamental, porque es el presupuesto indemostrado que les permite utilizar fuentes de la Antigüedad o de la Edad Media para explicar el presente. A partir de aquí el autor de turno no tiene necesidad de saber lo que los musulmanes y judíos contemporáneos piensan, hacen, dicen: todo se puede deducir de las fuentes clásicas, especialmente, como hemos visto, de los textos sagrados de las tradiciones judía e islámica, pues en ellos se encuentra la “esencia” del judaísmo y el islam.

Los autores islamófobos y antisemitas ni siquiera tienen necesidad de proclamar abiertamente que ni islam ni judaísmo cambian. Pueden incluso afirmar precisamente lo contrario, mientras en la práctica actúan haciendo caso omiso de sus propias afirmaciones —como hacía, recordemos, Robert Spencer—. En muchos casos es un presupuesto no explicitado, pero que se muestra claramente tanto en la utilización de los textos sagrados de judaísmo e Islam para explicar el presente como en la utilización sistemática del paralelismo entre el pasado y el presente con el objetivo de crear la impresión en el lector de que, efectivamente, nada ha cambiado, que el presente es un fiel reflejo del pasado —práctica que conlleva un uso sistemático del anacronismo—. Estos recursos son utilizados hasta la saciedad por los autores que hemos estudiado.

Sin embargo, la postura de Bloch, y, a partir de él, de varias generaciones de historiadores, se resume magníficamente mediante la metáfora de la bellota y el roble evocada por Bloch: «el roble nace de la bellota. Pero sólo llega a ser roble y sigue siendo roble si encuentra condiciones ambientales, las cuales no pertenecen al campo de la embriología»⁴. Es decir, en nuestro caso, esto quiere decir que el islam y el judaísmo

² Cit. en Mendes-Flohr y Reinhartz, (eds.): *The Jew in the Modern World: a documentary history*, p. 263.

³ Sartori: "El islam y la inmigración".

⁴ Todas las citas de Bloch provienen de Bloch: *Introducción a la Historia*, pp. 17-32.

de hoy deben mucho a esa bellota de la que proceden, pero sólo gracias a determinadas condiciones ambientales son *hoy* lo que son; y en tanto esas condiciones ambientales cambian a lo largo del tiempo y el espacio, el islam y el judaísmo pueden adoptar formas infinitamente variadas.

En contra de lo que el antisemitismo y la islamofobia puedan sostener, para saber cómo son el judaísmo y el islam contemporáneos hay que saber en qué creen los judíos y musulmanes contemporáneos, no un ulema o un rabino del siglo XIII. El islam es lo que los musulmanes hacen de él, y lo mismo cabe decir del judaísmo: es lo que los judíos hacen de él. De nada sirve remitirse a esencias inmutables, a orígenes más o menos idealizados o denigrados. De nada sirve dedicarse a enjuiciar las creencias de las personas en función de esa imagen creada de la esencia inmutable de islam y judaísmo a partir de los textos sagrados de ambas religiones. Si bien esos textos no cambian, sí que lo hacen las interpretaciones que de ellos se hacen y se han hecho a lo largo de la historia. Así pues, si de lo que se trata es de estudiar la influencia de un texto en una sociedad determinada, a lo que hay que prestar atención es, más que a lo que los textos dicen (que también), a cómo éstos son interpretados. Lo importante es saber cómo son interpretados y por qué son interpretados de las diferentes maneras en las que lo son: qué lleva a una persona a interpretarlos de una manera y a otra persona de otra. Identificar una interpretación como la única válida, discriminando a las demás, nos convierte en teólogos, en parte dentro del debate en torno al significado real de los textos sagrados, no en científicos sociales, ni en historiadores. Antisemitas e islamófobos eligen una sola interpretación de ciertos pasajes (y no otros) de esos textos porque es la que buscan, es la que necesitan, pues es la que se ajusta a la imagen que quieren transmitir y legitimar del islam y el judaísmo. Afirman que esa interpretación es la única válida y que es, de hecho, la que todo judío o todo musulmán asume en tanto es judío o musulmán. Pretenden así fijar una suerte de ortodoxia, y al igual que los grupos judíos y musulmanes más radicales, rápidamente se ponen a lanzar anatemas y bendiciones: buenos musulmanes, malos musulmanes, infieles.

Podemos considerar que los discursos islamófobo y antisemita son, en parte, el producto de la hipertrofia de esa obsesión por el ídolo de los orígenes de la que hablaba Bloch. Las condiciones contemporáneas en las que judíos y musulmanes viven hoy no interesan a los islamófobos y antisemitas, o sólo interesan cuando encuentran casos que

les permiten reafirmar su visión y legitimar el presupuesto de partida: el islam y/o el judaísmo no cambian.

En la visión europea del islam y el judaísmo esta obsesión por los orígenes ha tenido una importancia determinante, y esto porque, como vimos, la característica principal del orientalismo —cuyo papel en la construcción de la imagen del judaísmo y el islam ha sido capital— ha sido la preocupación por las esencias inmutables de judaísmo e islam, y la construcción de la imagen de ambos a partir de las fuentes textuales de la “época clásica” de ambas religiones / civilizaciones, en especial los textos sagrados.

Los autores que hemos analizado en la investigación hacen precisamente aquello de lo que se quejaba Bloch. Para ellos lo importante es la esencia del islam y del judaísmo, la imagen que de ésta han construido, y, a partir de ella, juzgan a los judíos y musulmanes contemporáneos. Y no sólo eso: el pensamiento esencialista no se reduce al tratamiento del islam y el judaísmo, la imagen que tienen de la comunidad con la que ellos, de una u otra manera se identifican, también está construida a partir de presupuestos esencialistas. Por ejemplo, cuando algunos de los autores que hemos visto —Spencer y Elorza, por ejemplo— afirman que no todas las religiones tienen la misma propensión a la violencia, que el cristianismo, a diferencia del islam, tiene un mensaje central contrario a la violencia, están asumiendo que el mensaje de Cristo es unívoco, y que sólo se puede interpretar de una forma.⁵ En tal caso, ¿cómo explicar el desarrollo posterior de tantas formas diferentes de cristianismo? ¿Todas entienden el mensaje de la misma forma? ¿Y son todas esas formas diferentes de cristianismo pacíficas y tolerantes? ¿O sólo hay un cristianismo auténtico y los demás son falsos? ¿Y cuál es ese cristianismo verdadero? En realidad, lo que estos autores están manejando es una

⁵ Más aún: también separan el mensaje de Jesús de la tradición judía, y pretenden que se trata de un mensaje independiente de la misma. Pues bien, para el cristianismo —salvo para algunos grupos heréticos de la Antigüedad tardía— los mensajes veterotestamentario y neotestamentario son uno sólo, son diferentes etapas de una misma Revelación. Es decir: no existe ninguna religión que se base exclusivamente en el Nuevo Testamento. Por lo tanto, aun manejando el planteamiento esencialista de estos autores, señalar que el Nuevo Testamento difiere de otras Escrituras (del Antiguo Testamento o del Corán, por ejemplo) en cuanto a su contenido violento no es decir mucho acerca del carácter de religión alguna. Como se dice en el Catecismo de la Iglesia Católica: «El Antiguo Testamento es una parte de la Sagrada Escritura de la que no se puede prescindir. Sus libros son libros divinamente inspirados y conservan un valor permanente, porque la Antigua Alianza no ha sido revocada. (...) Los cristianos veneran el Antiguo Testamento como verdadera Palabra de Dios. La Iglesia ha rechazado siempre vigorosamente la idea de prescindir del Antiguo Testamento so pretexto de que el Nuevo lo habría hecho caduco (marcionismo)». Véase http://www.vatican.va/archive/ESL0022/_PR.HTM [fecha de consulta: 15 de febrero de 2009]. En esto la Iglesia Católica no difiere de las demás Iglesias cristianas.

imagen esencialista del cristianismo, solo que a la imagen de la esencia del cristianismo le atribuyen las mejores características, a diferencia de lo que hacen con la imagen de la esencia del islam.

La obsesión por los orígenes está muy viva. Lo está también, por ejemplo, entre algunos politólogos actuales obsesionados por establecer genealogías ideológicas.⁶ En el estudio del islamismo radical esta tendencia está muy presente —lo hemos visto en Elorza—: que se pueda establecer una filiación entre el islamismo radical actual y Mahoma y el Corán basta para encontrar la explicación del fenómeno. Lo único que se necesita es trazar la línea de transmisión: Mahoma, Ibn Taymiyya, Hassan al-Banna, Sayyid Qutb, Ben Laden. Por lo tanto, la causa primera es Mahoma y su Corán. Así todo está ya explicado. Y más aún: también se tiene la solución: los musulmanes estarán abocados a ejercer la violencia contra los no musulmanes mientras sigan el Corán y las enseñanzas de Mahoma. Y eso será así mientras no se “reformen”, mientras no se conviertan, mientras sigan siendo musulmanes.

El islamismo radical, sí, nace de una bellota, en cuya gestación ha colaborado un discurso que hunde sus raíces en la tradición islámica, pero establecer esa filiación no equivale a explicar el fenómeno, ni mucho menos. Ese discurso de la tradición vive en una perenne competición con otros discursos, muchos de los cuales también provienen de la tradición islámica. Que en determinado momento una serie de personas presten oídos a ese discurso en lugar de a otros, que prefieran remitirse a él o legitimar sus acciones a partir de él, no es algo que el propio discurso pueda explicar: ¿por qué ese discurso y no otros? ¿Por qué en un momento dado y no en otros? ¿Por qué unas personas sí le prestan atención y pueden llegar a asumirlo y otras no? Todas esas preguntas no se responden trazando genealogías.⁷ No basta un discurso, hace falta un “terreno”, como decía Bloch, un terreno propicio para que ese discurso tenga éxito, al menos entre cierto público.

Si no fuera por ese “terreno”, por unas condiciones ambientales determinadas, el *yihadismo* habría permanecido restringido a una serie de autores aislados, y su discurso no habría tenido fuerza para dar forma a un movimiento, por minoritario que pueda ser. Es lo que les pasó a buena parte de los antisemitas que vimos en el capítulo 6. Alphonse

⁶ Lo está también en el islamismo, obsesionado con ese islam original, por ese islam “puro”, obsesionado por la “esencia” del islam tanto como los islamófobos.

⁷ Véase a este respecto la crítica de Maribel Fierro a Antonio Elorza en Fierro: “Religión y violencia”.

Toussenel escribió para un público que casi no le prestó atención, y lo mismo le pasó a Gougenot des Mousseaux o a Léon de Poncins en la posguerra, y a tantos otros, hoy totalmente desconocidos. Sólo cuando las circunstancias fueron propicias los autores antisemitas tuvieron cierto éxito y éstos o sus editores se dedicaron a rescatar a autores olvidados como los citados. Eran momentos de cierta agitación, como durante el affaire de Damasco, la guerra franco-prusiana, el affaire Dreyfus, o el periodo de entreguerras. A esto precisamente remiten las siguientes palabras de Norman Cohn:

Claro que los mitos no actúan en el vacío. El mito de la conspiración mundial judía hubiera seguido siendo monopolio de los derechistas rusos y de unos cuantos maniáticos de Europa occidental, y los *Protocolos* jamás habrían salido de la oscuridad, de no haber sido por la Primera Guerra Mundial y la Revolución Rusa y lo que siguió a ambas. Y jamás se habrían convertido en el credo de un gobierno poderoso y de un movimiento internacional de no haber sido por la Gran Depresión y la desorientación total que ésta produjo. Pero, por otra parte, todos estos desastres juntos jamás hubieran podido producir un Auschwitz sin la ayuda de un mito cuyo objetivo era despertar todas las posibilidades paranoicas y destructivas del ser humano.⁸

Con la islamofobia sucede algo semejante. Hemos visto a ciertos autores cuyo discurso ha tenido mucho éxito. Estos autores, diciendo las mismas cosas hace veinte años, no habrían tenido éxito alguno. Las circunstancias socio-políticas posteriores al 11 de septiembre de 2001 han hecho posible ese éxito. Aún así, está por ver hasta qué punto su discurso ha calado en la población. Aunque muchas encuestas muestran que ha crecido el rechazo hacia la población que, llegado el caso, puede ser identificada como musulmana, está por ver si el discurso legitimador de ese rechazo se construye a partir de una imagen amenazante del islam —que es lo que hacían los autores que hemos estudiado—.

En nuestro caso, el objetivo de nuestro trabajo no ha sido explicar la islamofobia y el antisemitismo en tanto fenómenos sociales. Hemos trazado genealogías, sí, pero no hemos pretendido explicar ambos fenómenos mediante ellas. Nuestro principal objetivo ha sido, como se sabe, dilucidar qué es la islamofobia y, para ello, nos hemos sumergido en el debate en torno al antisemitismo. En nuestro caso, no hemos trazado genealogías con el objetivo de llegar a un origen que explique el antisemitismo o la islamofobia, sino para mostrar qué función cumplían los textos sagrados del judaísmo y del islam en la formación de un discurso legitimador de, por un lado, la imagen amenazante del

⁸ Cohn: *El mito de la conspiración judía mundial*, p. 12.

judaísmo y, por otro, la legitimación de las medidas de discriminación, exclusión, etc. contra los judíos y los musulmanes. Hemos tratado, simplemente, de realizar una aportación al estudio de cómo cierto discurso construye una imagen de judíos y musulmanes como amenaza, cómo ese discurso funciona y cómo se transmite, pero eso no basta para explicar ambos fenómenos. Para explicar la islamofobia y el antisemitismo como fenómenos sociales hace falta estudiar el contexto histórico, político y socio-económico, en el que ambos discursos se desarrollan. Es ese contexto lo que ayuda a entender por qué ambos discursos se utilizan —o por qué no se utilizan— y de qué forma se utilizan y con qué objetivo concreto se utilizan, por qué tienen más o menos éxito, y si tienen más o menos consecuencias. En este sentido, resulta muy útil el esquema que Michael Marrus planteaba en “The theory and practice of anti-Semitism”.⁹

ANTIJUDAÍSMO, ANTISEMITISMO, ISLAMOFOBIA Y ANTIMUSULMANISMO

Y sin embargo, no es esa obsesión por los orígenes lo que distingue a antisemitismo e islamofobia porque, de ser así, ¿qué los diferenciaría de otras formas de discurso esencialista como el orientalismo, el racismo o el nuevo racismo? Esa obsesión por los orígenes hace que tanto antisemitismo como islamofobia sean especialmente propensos a manejar concepciones hereditarias de las características etnoculturales asociadas a judíos y musulmanes, características que se deducen a partir de las que se atribuyen a la esencia del judaísmo o del islam. Esas concepciones son lo que llamamos racismo o “nuevo racismo”, pero no es eso lo que caracteriza a antisemitismo e islamofobia. Lo que los caracteriza es que, además de ser discursos esencialistas, además de estar obsesionados con ese origen que explica de una vez y para siempre lo que judaísmo e islam han sido, son y serán, son discursos basados en la representación amenazante de esa “esencia” del judaísmo y del islam.

Llegados a este punto es hora de volver a nuestra hipótesis de partida. Rezaba así: *“el antisemitismo y la islamofobia se construyen discursivamente de la misma manera”*.

A lo largo de la primera parte de la tesis doctoral vimos cómo el debate en torno al significado de los términos antisemitismo e islamofobia continuaba estando muy abierto. Vimos que especialmente la relación del antisemitismo y la islamofobia con el

⁹ Véase el capítulo 5, pp. 185-189.

racismo o el “nuevo racismo” provocaba gran parte del desacuerdo y este desacuerdo conllevaba también diferentes concepciones acerca de la periodización histórica de ambos fenómenos. En nuestro caso optamos por soslayar en parte ese problema proponiendo que, en lugar de discutir acerca de la relación entre el antisemitismo y la islamofobia con el racismo o el nuevo racismo, consideráramos que ambos son discursos esencialistas sobre el islam y el judaísmo que parten de una imagen de estos como amenaza. En la segunda parte hemos tratado de mostrar cómo esa imagen de la amenaza se construye y legitima haciendo uso de los textos sagrados del islam y el judaísmo, y que, por lo tanto, esa imagen se puede construir sin necesidad alguna de utilizar explícitamente la noción de raza o ideas raciales.

En el caso del antisemitismo, vimos que prácticamente ninguno de los autores que hemos estudiado dedicó mucho tiempo a teorizar sobre las diferencias raciales, sobre superioridades o inferioridades congénitas, colores de la piel o de los ojos, forma de la nariz, etc. No tenían necesidad de ello; lo cual no quiere decir que otros no lo hicieran, con el objetivo de incrementar la supuesta distancia que “nos separa” de “ellos”. Se trata de una estrategia retórica conocida, la de la “imagen en el espejo”, por la cual se construye una imagen del enemigo como antítesis de todo lo que identificamos como “nuestro”. Sin embargo, lo primero es considerar que el Otro es un enemigo, que es una amenaza, construir una «imagen del enemigo».¹⁰ Y para construir una imagen del judaísmo y los judíos como amenaza los antisemitas sólo necesitaban una cosa: remitirse a una imagen amenazante de la “esencia” del judaísmo apoyada en una lectura torticera de los textos sagrados del judaísmo y en una tradición que se había encargado de dar solidez y credibilidad a esa imagen.

Lo que el recurso a las teorías raciales permitía era poder aplicar la imagen amenazante de los judíos creada por la tradición antijudía a judíos que ya no lo eran —al menos en términos religiosos— y por eso lo adoptaron los antisemitas que lo adoptaron. Los que estaban todavía preocupados por ganar almas para la “verdadera fe” no lo adoptaron en la misma medida —aunque siempre hubo excepciones—, pero la

¹⁰ Luostarinen define así la “imagen del enemigo”: «es la creencia sostenida por cierto grupo de que *su seguridad y sus valores básicos están directa y seriamente amenazados por otro grupo*. Una imagen del enemigo no puede consistir sólo en sentimientos de disgusto o antipatía; siempre conlleva la posibilidad de violencia y destrucción. Es una cuestión de existencia y supervivencia.» Luostarinen, Heikki: “Finnish russophobia: the story of an enemy image”, en *Journal of Peace Research*, vol. 26, nº 2 (mayo de 1989), pp. 123-137.

imagen amenazante de los judíos que manejaban era la misma que la que manejaban los racistas, y podían hacerlo sin problemas porque esa imagen no tenía nada que ver con el racismo. Los racistas lo único que hicieron fue afirmar que esa amenaza tenía su origen en algo previo a la religión y que le daba forma: el “carácter”, la “raza”, la “esencia” judía. Los que no manejaban esas ideas siguieron manteniendo que la “esencia” judía era la religión. Es cierto que ambas formas responden, por lo tanto, de forma diferente a la pregunta “¿quién es judío?”, y que mientras una concede que el judío puede dejar de serlo, la otra niega esa posibilidad. Pero, como hemos repetido tantas veces, eso no es lo importante en el antisemitismo. Lo más importante en el antisemitismo era la imagen amenazante de los judíos que manejaba, era la idea de que los “gentiles” estaban amenazados, lo que se traducía en un deseo de defenderse, de ejercer una “legítima defensa” que, en la práctica, y cuando las circunstancias fueron propicias, se tradujo en el surgimiento de los movimientos políticos antisemitas.

Es cierto que la idea manejada por algunos antisemitas —aquellos con un discurso más secularizado— de que existía un carácter previo a la religión —una idea que a partir de la segunda mitad del siglo XIX trataría de fundamentarse a partir de la noción de raza—, muy posiblemente no sería abiertamente compartida por los autores islamóforos que hemos estudiado. Éstos, aparentemente, no están tan preocupados en la caracterización de los musulmanes como en la caracterización del islam: hablan de la esencia del islam, que identifican con el Corán y Mahoma, no de la esencia del musulmán. Sin embargo, en la práctica, y enfrentados a la presencia musulmana en Europa y Norteamérica, no pueden evitar manejar cierta idea, quizás implícita, de que todos los musulmanes comparten un mismo carácter, y que las características de ese carácter son deducibles a partir de la esencia que atribuyen al islam. Todos los autores que hemos estudiado deducen, por ejemplo, que la presencia de musulmanes en Europa conlleva una serie de amenazas derivadas de su supuesto rechazo hacia la democracia y los derechos humanos, rechazo que deducen del carácter antidemocrático que atribuyen al islam: “no sabemos como son, pero sabemos de qué cultura provienen, el islam; conocer su cultura permite deducir cómo son ellos”, venía a decir, poco más o menos, Giovanni Sartori.¹¹ Sin embargo la islamofobia se diferencia del antisemitismo secularizado de un Voltaire o un Eckart en que para los autores que manejan ese tipo de

¹¹ Véase más arriba, capítulo 7, p. 366.

concepciones la esencia de los musulmanes es el islam. No postulan que exista algo previo al islam, causa y no consecuencia de él. En este sentido los autores islamóforos están más cerca del antisemitismo de tipo confesional de un Chiarini, un Gougenot des Mousseaux, o un Rohling. Sin embargo, entre el antisemitismo confesional y el secularizado, como vimos, la frontera no terminaba de estar clara en la práctica, puesto que la imagen que manejaban los antisemitas secularizados de ese supuesto carácter esencial judío estaba creada a partir de la imagen que tenían de la religión judía. Es decir: el carácter judío adquiría sus características de las características atribuidas a la religión judía.

Que en la islamofobia esa idea explícita de la existencia de un carácter colectivo musulmán previo a la religión —causa y no consecuencia de ésta—, esté ausente es producto seguramente del descrédito y la condena social en la que, tras el Holocausto, cayeron las teorías raciales —afortunadamente—. Los autores islamóforos no pueden postular abiertamente la existencia de un carácter colectivo musulmán —compartido por mil y pico millones de personas—, porque evidentemente tal postura sería tildada de racismo. Muchos de esos autores, a pesar del desprecio que muestran hacia lo que llaman “lo políticamente correcto”, no pueden evitar intentar buscar la aceptación social y se cuidan mucho de dejar bien sentado que su postura no es racista:

¡Despierta, gente, despierta! —grita Oriana Fallaci— Intimidados como estáis por el miedo de ir contracorriente o parecer racistas, (palabra inapropiada porque como resultará claro el discurso no es sobre una raza, es sobre una religión), no entendéis o no queréis entender que aquí está ocurriendo una Cruzada al Revés (...) No entendéis o no queréis entender que si no nos oponemos, si no nos defendemos, si no combatimos, la Yihad vencerá.¹²

Sin embargo, en la práctica, ese carácter colectivo se postula —no abiertamente, repetimos—, aunque se introduzcan matizaciones del tipo: “no todos los musulmanes son malos como es el islam porque no todos los que se consideran musulmanes lo son realmente”. Lo vimos en el caso de Spencer y en el caso de Elorza: a partir de la identificación de un musulmán como seguidor fiel del contenido íntegro del Corán se podía deducir su carácter amenazante, terrorista. En la práctica, como de todo musulmán se podía sospechar su apego al contenido íntegro del Corán, se podía terminar sospechando de todo musulmán. El camino es más largo, pero el destino es

¹² Fallaci: *La rabia y el orgullo*, pp. 83-84.

casi el mismo que en el antisemitismo secularizado. Sólo una salvedad: en la islamofobia “el musulmán” tendría, en parte, la posibilidad de demostrar su carácter de mal musulmán o de no musulmán, principalmente haciéndose islamófobo él mismo. De otra forma siempre se podría sospechar que, en realidad, se trata de un verdadero “musulmán coránico” camuflado —¿no nos aseguraba Robert Spencer que la doctrina de la *taqiya* autoriza a todo musulmán a mentir?— y considerarlo una amenaza.

En definitiva, las coincidencias entre antisemitismo e islamofobia son muchas pero, ¿significa eso que podemos concluir que nuestra hipótesis de partida se ve corroborada por el análisis de ambos discursos? Desde nuestro punto de vista hay algo que invita a replantear nuestra hipótesis. Es lo siguiente.

Es cierto que ambos discursos son esencialistas y que ambos se basan en una imagen amenazante de esa esencia que atribuyen a judaísmo o islam. Sin embargo, considerar que el antisemitismo es sólo eso equivale a volver a manejar una concepción ahistórica del antisemitismo como un “odio eterno”. Tendríamos que concluir que el antisemitismo existe desde que el judaísmo es concebido de forma esencialista y, a la vez, se le considera una amenaza. ¿Pero es esto así? ¿No existen cambios en ese “odio eterno” a lo largo de la historia que merezcan destacarse suficientemente mediante, por ejemplo, la introducción de otro término? En definitiva, ¿qué hay de la clásica diferenciación entre antijudaísmo y antisemitismo? ¿No resulta conveniente seguir manteniendo esa diferenciación para dar cuenta de esos cambios? ¿Pero a qué cambios nos estamos refiriendo?

A partir del estudio de los textos antisemitas que realizamos en el capítulo 6 creo que se hace evidente una diferenciación entre cuando los autores hablan del judaísmo y sus nocivas doctrinas y cuando aplican esa visión del judaísmo para legitimar su visión negativa de la presencia judía en Europa. Esta diferenciación, a mi juicio, da cuenta de la existencia de dos discursos, el primero de los cuales puede mantenerse independientemente del segundo; mientras el segundo depende totalmente del primero. Me explico: cuando Rohling, por ejemplo, habla de las nefastas doctrinas de las que está imbuido “el judío talmúdico”, está manejando un discurso antijudío que proviene directamente de la tradición antitalmúdica medieval. Sin embargo, cuando aplica esa visión al caso de la situación de los judíos en Rumanía está haciendo algo diferente, está siendo antisemita. El primer discurso puede manejarse de forma independiente del segundo: Rohling, podría haber dicho todas esas cosas sobre el Talmud y sobre el

judaísmo sin necesidad de hablar de la situación de los judíos en Europa. Sin embargo, no podría haber abordado la situación de los judíos en Rumanía de la manera en la que lo hizo —considerando que esa situación representaba una amenaza para los cristianos— sin el discurso que le había permitido construir esa imagen del judaísmo como amenaza. Es decir, cuando Rohling pasa de hablar exclusivamente del Talmud y lo nefastas que son sus enseñanzas a aplicar esa descripción del judaísmo para hablar de la situación de Rumanía y a ponerla como ejemplo para legitimar el rechazo y la discriminación de la población judía en Austria, está pasando del antijudaísmo al antisemitismo.

De la misma manera, cuando el abate Chiarini utiliza los argumentos antitalmúdicos de la polémica antijudía premoderna para legitimar la exclusión de los judíos de la ciudadanía —mientras no se “reformen”— está pasando del antijudaísmo al antisemitismo. Y cuando *El Siglo Futuro*, por ejemplo, utiliza la tradición antitalmúdica para prevenir contra una vuelta de los judíos a España está pasando del antijudaísmo al antisemitismo —un antisemitismo “preventivo”, en este caso—. Es decir, cuando el antisemitismo surge, el antijudaísmo y el antisemitismo se confunden totalmente porque el segundo depende totalmente del primero.

Dicho de otro modo: el antisemitismo es el antijudaísmo aplicado al discurso legitimador de la exclusión social de los judíos en un contexto en el que estos son iguales jurídicamente al resto de ciudadanos o tienen la posibilidad de serlo. El antisemitismo es, por tanto, una consecuencia de la emancipación de los judíos. El antisemitismo surge cuando se echa mano de la tradicional representación del judaísmo como amenaza —representación basada y legitimada a partir de los textos sagrados del judaísmo— para legitimar el rechazo hacia los judíos, para rechazar que los judíos puedan acceder o disfrutar de la plena igualdad jurídica con el resto de ciudadanos —con lo que ello implica en cuanto a posibilidades de integración en todos los sectores de la sociedad y la consiguiente posibilidad de ascenso social—. Debido a esa dependencia con respecto al discurso antijudío se produce la impresión de continuidad con el pasado, de que sólo existe un odio antijudío igual a lo largo de los siglos.

Sin embargo, aunque el antisemitismo depende del antijudaísmo resulta necesario mantener la diferenciación entre ambos porque el primero puede subsistir sin el segundo. El segundo, sin embargo, no puede subsistir sin el primero. El antisemitismo sin antijudaísmo no es antisemitismo, es racismo o nuevo racismo, porque, al no

manejar una imagen amenazante de los judíos en tanto judíos, en tanto personas identificadas con un judaísmo percibido como amenaza, no sería algo específicamente dirigido contra ellos. Lo que hace que el antisemitismo sea diferente de otras formas de rechazo como el racismo, el nuevo racismo o la xenofobia es lo que tiene de antijudaísmo.

El antijudaísmo, por tanto, es un producto de una sociedad premoderna en la que no se discute sobre la desigualdad jurídica de los judíos. No hay necesidad de ello. Pero, en cambio, sí se puede discutir sobre la conveniencia o no de llevar a cabo diferentes medidas antijudías como, por ejemplo, la expulsión. Así, el antijudaísmo puede servir igualmente para legitimar medidas antijudías, pero cuando se aplica para legitimar la desigualdad entonces estamos ante otra cosa. Sobre todo porque para que exista esa posibilidad de igualdad y surja la necesidad de legitimar la desigualdad se necesita que previamente exista un Estado moderno aconfesional que otorgue esa igualdad a todos sus ciudadanos con independencia de su credo. El antisemitismo, por su parte, lucha por mantener la desigualdad o por devolver a los judíos a su antigua situación de desigualdad y subordinación, en este sentido, es un movimiento contra el sistema establecido, contra el Estado moderno aconfesional, democrático y de derecho, contra las libertades y los derechos a él asociados. El antijudaísmo, en cambio, considera esa situación de desigualdad y subordinación de los judíos un hecho indiscutible que, por lo tanto, no es necesario legitimar; es, por ello, parte del sistema desigualitario del Antiguo Régimen cristiano.

Es cierto que se pueden encontrar paralelismos del antisemitismo en el Antiguo Régimen. Me refiero sobre todo —aunque no sólo— a los Estatutos de Limpieza de Sangre. Su instauración también suponía ir contra el sistema, un sistema que prometía la igualdad a los judíos —y a los musulmanes— si se convertían. Y es cierto que para legitimar su promulgación se apelaba a una imagen del judaísmo —y del islam— como amenaza —recuérdese, por ejemplo, que las primeras teorías de la conspiración para judaizar la sociedad cristiana provienen de esa época¹³—. Y, finalmente, también es cierto que para legitimar el mantenimiento de la desigualdad se extendió una concepción hereditaria de la pertenencia al judaísmo y al islam, independiente de las creencias religiosas: el mal estaba en la sangre, por tanto. Pero hay que puntualizar que

¹³ Véase la famosa *Carta de los judíos de Constantinopla* citada en la p. 181.

la población contra la que estas medidas se llevaron a cabo no eran judíos —o musulmanes—, sino cristianos. Sin embargo, las medidas se legitimaban a partir de la percepción de que, a pesar de la conversión, seguían siendo judíos —o musulmanes—. En este sentido, podríamos considerar que los Estatutos de Limpieza de Sangre eran producto del antisemitismo —¿y de la islamofobia?—: eran medidas contrarias a la igualdad de una parte de la población por el hecho de ser percibida como judía —o musulmana—, medidas que se legitimaban como necesarias para conjurar la amenaza que, se pensaba, esa población representaba; una imagen de la amenaza construida a partir de la tradición antijudía.

En definitiva, el antisemitismo surge cuando la “cuestión judía” es abordada a partir de presupuestos antijudíos, cuando se hace uso de la imagen del judaísmo como amenaza creada por el antijudaísmo para legitimar que la situación de los judíos siga siendo una de subordinación y desigualdad, o para legitimar que la situación de igualdad de los judíos se revierta y éstos vuelvan a su situación anterior. Por lo tanto, no es un producto exclusivo del periodo posterior a la emancipación, aunque fue entonces cuando se dio con más profusión. El antisemitismo surge en diferentes lugares, en diferentes momentos, como respuesta hostil ante la igualdad de los judíos —o de la población percibida como tal— o ante la posibilidad de que se llegue a esa situación de igualdad. En este sentido, puesto que es una reacción contra la igualdad, conlleva en la mayor parte de las ocasiones una concepción hereditaria de la identidad judía, una concepción siempre confusa y en conflicto con la concepción religiosa, que entra en directa contradicción con ella pero que, a la vez, se confunde con ella. Sin embargo, la aparición de esas concepciones hereditarias son consecuencia y no causa de la aparición del antisemitismo, de la reivindicación de la desigualdad.

En resumidas cuentas: no estoy diciendo nada que no fuera ya dicho por Jacob Katz. Recordemos sus palabras:

Prácticamente el único punto en el que todos los teóricos antisemitas estaban de acuerdo era en que las cualidades raciales de los judíos eran de una naturaleza manifiestamente negativa. Desde el momento en el que esa caracterización era parte esencial de la tradición antijudía antes de la emergencia de la teoría de las razas, es esa tradición, y no la noción de raza *per se*, lo que debe considerarse el factor determinante en la discriminación racial contra los judíos. (...) Lejos de haber originado el antisemitismo, el concepto de

raza más bien recibió su propia connotación negativa al ser asociado con aquél.¹⁴

El análisis que hemos llevado a cabo en esta tesis corrobora, pienso, su punto de vista.

En el caso de la islamofobia, ¿no se hace necesario establecer una diferenciación similar? Efectivamente, a pesar de lo que afirmaba Tariq Modood —recordemos: «la islamofobia en cuestión es más como el antisemitismo que como el antijudaísmo»¹⁵—, después de lo que hemos visto en la segunda parte de la tesis, se hace necesario concluir que es más bien al contrario: que la islamofobia es más como el antijudaísmo que como el antisemitismo. Sin embargo, ello nos obliga a introducir un nuevo término que, a la manera del antisemitismo, sirva para designar al discurso islamóforo cuando es empleado en el contexto de la legitimación de la desigualdad y discriminación de la población musulmana. El término que proponemos para designar esa clase de discurso es “antimusulmanismo”.

A pesar de lo mal que suena el término, me parece el más apropiado puesto que se trata de un discurso contra los musulmanes por el hecho de ser musulmanes, es decir, por ser identificados con un islam percibido como amenaza. El término, como sabemos, fue acuñado —como *anti-Muslimism*— por Fred Halliday en *El islam y el mito del enfrentamiento*,¹⁶ sin embargo, creemos conveniente reformular su sentido. Halliday, cuando lo proponía sugería que el término islamofobia para referirse al rechazo hacia la población “musulmana” no era correcto porque ese rechazo tenía poco que ver con el islam: «El ataque ahora no es contra el islam como una fe sino contra los musulmanes como pueblo, agrupando con ello a todos lo que, especialmente los inmigrantes, pueden ser designados con ese término. (...), el enemigo no es una fe ni una cultura, sino un pueblo. Por lo tanto, el termino más correcto no es “islamofobia” sino “anti-musulmanismo”».¹⁷ Desde nuestro punto de vista, si el rechazo no es contra los musulmanes en tanto que musulmanes y, por ello, como personas identificadas con el islam, entonces, ¿en qué sentido cabe hablar de antimusulmanismo? Si el rechazo se

¹⁴ Katz: *From prejudice to destruction*, pp. 310-311.

¹⁵ Modood y Werbner, (eds.): *The politics of multiculturalism in the new Europe: racism, identity, and community*, p. 4.

¹⁶ Véase más arriba capítulo 2, pp. 72 y ss.

¹⁷ Halliday: “Islamophobia reconsidered”.

basa en el hecho de que esas personas son identificadas como musulmanas, entonces el islam debe ocupar un lugar central, porque esa identificación depende de ello. Es cuando el rechazo hacia la población musulmana se basa en la imagen de un islam percibido como amenaza cuando cabe hablar de antimusulmanismo. Así, por lo tanto, de la misma manera que lo que hace que el antisemitismo se diferencie de otras formas de rechazo es lo que tiene de antijudaísmo, lo que hace que el antimusulmanismo sea diferente de las demás formas de rechazo como el racismo o la xenofobia es lo que tiene de islamofobia.

Dicho de forma breve: el antimusulmanismo es la islamofobia aplicada a en un discurso legitimador del rechazo y la discriminación de la población identificada como musulmana. O en otras palabras: el antimusulmanismo surge cuando la “cuestión musulmana” es abordada a partir de presupuestos islamófobos.

De la misma forma que el antijudaísmo, la islamofobia puede funcionar al margen del antimusulmanismo, pero el antimusulmanismo no puede existir sin la islamofobia. Lo vemos claramente en los autores que estudiamos en los capítulos 7, 8, 9 y 10: todos ellos manejan una imagen del islam como amenaza, construida y legitimada a partir de los textos sagrados del islam. Todos ellos podían haberse quedado ahí. De hecho en todos se ve claramente, cuando se produce, un cambio entre cuando hablan del islam y cuando aplican esa visión del islam para enfrentarse al caso de la población musulmana residente en Europa o Norteamérica.

Cuando Spencer pasa de hablar de las doctrinas nefastas del Corán y del ejemplo maligno que representa Mahoma, de la amenaza que supone el islam, a utilizar todo eso en un discurso destinado a poner bajo sospecha a la población musulmana en Estados Unidos y legitimar el rechazo a la misma, está pasando de ser islamófobo a ser antimusulmán. Lo mismo sucede con Vidal. Cuando Elorza vincula una imagen del islam como amenaza a la cuestión del tratamiento de la población musulmana en Europa y considera que ésta debe ser sometida a un tratamiento diferenciado del resto de la población —debe imponérsele una “reforma”— por el hecho de ser identificada con ese islam amenazante, está pasando de la islamofobia al antimusulmanismo.

Lo que provoca la aparición del antimusulmanismo es un cambio en el contexto existente en Europa ocurrido tras la Segunda Guerra Mundial, pero especialmente a partir de los años 80 y de forma ya clara y rotunda a partir del 11-S. Este cambio viene provocado por la conjunción de dos fenómenos: la inmigración de población

musulmana en Europa, por un lado, y el crecimiento de la ansiedad en torno al islam. Sin inmigración musulmana en Europa se podría seguir manteniendo una imagen del islam como amenaza sin necesidad de hablar para nada de musulmanes, como de hecho así ha sido a lo largo de buena parte de la historia de Europa. Pero cuando existe esa inmigración y un debate en torno a la integración de la misma, en torno a su igualdad, y la postura contraria a esa igualdad se legitima a partir de una imagen del islam como amenaza, se está utilizando la islamofobia para algo que ya no es sólo islamofobia: es antimusulmanismo. Véase el caso de Giovanni Sartori, por ejemplo: defiende que no se conceda la ciudadanía a los musulmanes a partir de la idea de que el islam es antidemocrático, violento y expansionista. Véase el caso de Spencer: a partir de la construcción de una imagen del islam como amenaza considera sospechosa a toda la población musulmana mientras no demuestre su inocencia. Lo mismo sucede en el caso de Vidal, quien, tras postular que el islam es el enemigo esencial y eterno de España considera que los musulmanes deben ser discriminados en el acceso a España como inmigrantes. Véase finalmente el caso de Elorza, quien, tras manejar una imagen del islam semejante a la manejada por los demás autores —aunque aparentemente deja abierta la posibilidad de “reforma”—, considera que la población musulmana en Europa debe ser supervisada en sus creencias y obligada a cambiarlas —«por la cuenta que nos tiene»—. Todos ellos dan el paso de la islamofobia al antimusulmanismo porque existe un nuevo contexto que lo propicia: la presencia musulmana en Europa.

Esta diferenciación entre islamofobia y antimusulmanismo conlleva una visión de su periodización histórica semejante a la que proponíamos en el caso del antijudaísmo y el antisemitismo: si bien la islamofobia, como vimos en el capítulo 3 ha aparecido en diversos momentos de la historia con mayor o menor fuerza, dependiendo de la aceptación social que podía adquirir una imagen del islam como amenaza, el antimusulmanismo sólo aparece allí donde la islamofobia es utilizada para legitimar la discriminación y el rechazo —cuando no algo peor— hacia la población musulmana. Es, por tanto, una reacción contra la igualdad o el trato igual por parte del Estado hacia esa población. Es necesario, en consecuencia, que exista un Estado en el que tal igualdad sea posible con independencia de las creencias religiosas de los individuos; y, en el caso de los musulmanes en Europa, incluso con independencia de su nacionalidad, debido a que, como vimos, los extranjeros disfrutaban hoy en Europa de derechos semejantes a los asociados tradicionalmente a la ciudadanía.

Sin embargo, como en el caso del antisemitismo, podemos encontrar paralelismos con situaciones semejantes en el Antiguo Régimen. La expulsión de los moriscos, por ejemplo, para quienes la conversión había significado una promesa de igualdad, pero a quienes algunos siguieron identificando con un islam amenazante y utilizaron esa identificación para legitimar su discriminación, su exclusión y, en último término, su expulsión. Por ello, en definitiva, aun cuando una visión del islam como amenaza ha aparecido periódicamente en Europa con mayor o menor fuerza dependiendo del contexto, el antimusulmanismo sólo aparece cuando esa visión del islam como amenaza se utiliza para legitimar la desigualdad —cuando no algo peor— de la población musulmana o percibida como tal en un contexto en el que la igualdad jurídica de ésta es una realidad o es una posibilidad real.

Otra de las conclusiones a las que llegamos en nuestro trabajo es que, a pesar de lo que algunos autores han afirmado —Bunzl, Modood, Geisser y Werbner, por ejemplo— ni el antisemitismo ni el antimusulmanismo son privativos de una elite intelectual secularizada. Muy al contrario, lo que hemos visto es que la imagen amenazante del judaísmo y el islam se manejó y se maneja independientemente de las ideas políticas o las creencias religiosas que se defiendan: progresistas y conservadores, protestantes, católicos, deístas y ateos, todos pudieron hacer uso de esa imagen amenazante y aplicarla para legitimar el rechazo y la discriminación —cuando no algo peor— de judíos y musulmanes. En todo caso, lo que sí cabría es establecer alguna diferenciación entre tipos de antimusulmanismo y antisemitismo según desde qué postura ideológica o religiosa se defiendan.

Lo que sí puede existir, y de hecho existe en ambos —antimusulmanismo y antisemitismo— es una secularización del lenguaje que tiende a adoptar la apariencia de cierto “cientificismo”. En principio esto se produce por el deseo de buscar aceptación social. Vimos que evitar la acusación de intolerancia religiosa llevó a los antisemitas a postular que su rechazo no se basaba en la religión, sino en el “carácter” o la “raza” judía. En el antimusulmanismo ocurre algo parecido: hay también quien, para evitar la acusación de intolerancia religiosa y de racismo, se echa en brazos del esencialismo cultural, del “nuevo racismo”. Así, por ejemplo, Giovanni Sartori, enfrentado a la cuestión de que sus propuestas acerca de la discriminación de la inmigración

musulmana eran muy semejantes a las propuestas del cardenal Giacomo Biffi,¹⁸ afirmaba:

Yo no estoy de acuerdo con Biffi en que hay que preferir a unos inmigrantes cristianos a unos musulmanes. Eso es un criterio religioso que yo respeto, pero no puedo compartir. Yo hablo desde un punto de vista absolutamente laico. En términos culturales. En cuanto al argumento de que la civilización occidental y el islam actual son fundamentalmente incompatibles, creo que es cierto y estoy dispuesto a defenderlo. Pero no creo que nuestro argumento, el de Biffi y el mío, sean el mismo.¹⁹

La introducción de esta perspectiva secularizada conlleva, ya se ve, una concepción hereditaria de la pertenencia al islam: de dónde vienes, quiénes son tus padres, cuál es tu apellido, determina tu pertenencia al islam, no tus creencias individuales. Es decir, la aparición del antimusulmanismo conlleva, en ocasiones, la “racialización” de la población musulmana.²⁰ Pero vemos que, al igual que ocurría en el caso del antisemitismo, esto se produce como consecuencia, y no como causa, de la aparición de ese discurso legitimador de la desigualdad jurídica o social de la población identificada con ese islam percibido como amenaza. No es el racismo o “nuevo racismo” lo que provoca la aparición del antisemitismo o el antimusulmanismo, sino que la aparición de ambos provoca la aparición de concepciones racistas o neoracistas para poder aplicar las medidas que propugnan: el rechazo y la discriminación de la población judía o musulmana —cuando no algo peor—.

Sin embargo, como en el caso del antisemitismo confesional, también en el antimusulmanismo hay quien sigue manteniendo el lenguaje sobre la religión del Otro: no hay un paso hacia la postulación de una “cultura” o un “carácter” previo que da forma a la religión. En algunos casos, esto se produce para evitar la acusación de “racismo”, como vimos en el caso de Oriana Fallaci unas páginas atrás: «el discurso no es sobre una raza, es sobre una religión».²¹

¹⁸ García, Leonor: "El arzobispo de Bolonia pide que sólo haya inmigrantes católicos para preservar la identidad del país", en *El País*, 15 de septiembre de 2000.

¹⁹ Tertsch, Hermann: "«La inmigración sin límites es una amenaza». Entrevista: Giovanni Sartori. Catedrático de las universidades de Columbia y de Florencia", en *El País*, 8 de abril de 2001.

²⁰ Meer, Nasar: "The politics of voluntary and involuntary identities: are Muslims in Britain an ethnic, racial or religious minority", en *Patterns of Prejudice*, vol. 42, nº 1 (febrero de 2008), pp. 61-81.

²¹ Fallaci: *La rabia y el orgullo*, p. 84.

En definitiva, esta tesis doctoral ha tratado de dilucidar qué es la islamofobia, que su relación con el racismo o el “nuevo racismo” no es necesaria y que ésta sólo viene determinada por la aparición de algo que, bebiendo en lo fundamental de la islamofobia, ya es algo diferente: el antimusulmanismo. Derivado de ello esta tesis doctoral ha mostrado que se puede construir una visión del Otro como amenaza de la que hay que defenderse sin necesidad alguna de recurrir a la noción de “raza” ni de mantener un discurso explícito sobre la ascendencia —el antisemitismo pudo hacerlo y el antimusulmanismo puede hacerlo también—, y que esa imagen de la amenaza se construye atribuyendo a la esencia de judaísmo e islam unas características amenazantes, una imagen que se construye y legitima haciendo uso de los textos sagrados de ambas religiones.

Fuentes citadas

Agencia EFE: "Zapatero advierte de que Aznar interpretaría una victoria como el apoyo de los españoles a la guerra", en *Elmundo.es*, 20 de mayo de 2003, <http://www.elmundo.es/elmundo/2003/05/19/enespecial/1053375431.html> [fecha de consulta: 4 de marzo de 2009].

—: "Zapatero promete devolver a España 'la dignidad ante el mundo' tras el apoyo a la guerra", en *Elmundo.es*, 9 de mayo de 2003, <http://www.elmundo.es/elmundo/2003/05/09/enespecial/1052509848.html> [fecha de consulta: 4 de marzo de 2009].

—: "Las tensas relaciones entre España y el islam. César Vidal publica su análisis", en *El Mundo*, 27 de febrero de 2004.

Agencias: "Bush, Blair y Aznar conceden un ultimátum a Sadam Husein y a Naciones Unidas que expira hoy", en *Elmundo.es*, 17 de marzo de 2003, <http://www.elmundo.es/elmundo/2003/03/17/internacional/1047886230.html> [fecha de consulta: 4 de marzo de 2009].

—: "Los socialistas acusan a Bush, Blair y Aznar de usurpar las funciones de Naciones Unidas", en *Elmundo.es*, 17 de marzo de 2003, <http://www.elmundo.es/elmundo/2003/03/16/espana/1047849350.html> [fecha de consulta: 4 de marzo de 2009].

Aizpeolea, Luis R.: "Zapatero sostiene que Aznar no va al Congreso porque mintió sobre Irak", en *El País*, 9 de septiembre de 2003.

—: "Zapatero: «Si gano las elecciones, los soldados volverán de Irak»", en *El País*, 10 de septiembre de 2003.

—: "El jefe del Gobierno comparece mañana en el Parlamento para explicar su alianza con Bush", en *El País*, 17 de marzo de 2003.

al-Bujarí, Muhammad ibn Ismail: *Les traditions islamiques. Traduites de l'arabe avec notes et index*, 4 vols., traducción y edición de Octave Houdas y William Marçais, París, E. Leroux, 1903-1914.

—: *Summarized Sahih al-Bukhari. Arabic-English*, translated by Dr. Muhammad Muhsin Khan, Riyadh, Maktaba Dar-us-Salam, 1994.

al-Misri, Ahmad ibn Naqib: *Reliance of the traveller / 'Umdat al-Salik*, edición bilingüe, traducción y edición de Nuh Ha Mim Keller, Beltsville, Amana Pub., 2008.

- Alamín, Félix de: *Impugnacion contra el Talmud de los judios, al Coran de Mahoma, y contra los hereges, y segunda parte de la religion Christiana, apostolica, Catholica y romana : diuidese en cinco tratados...* Madrid, Imprenta de Lorenzo Francisco Mojados, 1727.
- Anawati, Georges Chahata: "Dialogue with Gustave E. von Grunebaum", en *International Journal of Middle East Studies*, vol. 7, nº 1 (enero de 1976), pp. 123-128.
- "Anti-Muslim sentiments fairly commonplace", en *Gallup*, 10 de agosto de 2006, <http://www.gallup.com/poll/24073/AntiMuslim-Sentiments-Fairly-Commonplace.aspx> [fecha de consulta: 19 de mayo de 2009].
- Aznar, José María: "Seven thesis on today's terrorism", Georgetown University, 21 de septiembre de 2004, <http://www3.georgetown.edu/president/aznar/inauguraladdress.html> [fecha de consulta: 17 de agosto de 2007].
- Bauer, Bruno: *Die judenfrage*, Brunswick, Friedrich Otto, 1843.
- Bernard, Augustin: "L'islam et l'Afrique du nord", en *L'islam et la politique contemporaine. Conférences organisées par la Société des anciens élèves et élèves de l'Ecole libre des sciences politiques*, París, Félix Alcan, 1927, pp. 103-122.
- Bernstein, Herman: "Ritual murder libel encouraged by Russian Court", en *The New York Times*, 27 de agosto de 1911.
- Blais, Jacqueline: "People want to know, so Koran is best seller", en *USA Today*, 18 de octubre de 2001.
- Bonald, Louis de: *Oeuvres complètes de M. de Bonald*, 3 vols., París, J.-P. Migne, 1859.
- Bostom, Andrew G.: "Khaled Abou El Fadl: reformer or revisionist?" en *Campus Watch*, 9 de abril de 2003, <http://www.campus-watch.org/article/id/684> [fecha de consulta: 1 de abril de 2009].
- Brenier, Flavien: *Les juifs et le Talmud. Morale et principes sociaux des juifs d'après leur livre saint: le Talmud*, París, Ligue Française Antimaçonnique, 1913.
- Brimann, Aaron Israel (Dr. Justus): *Judenspiegel: oder 100 neuenthüllte, heutzutage noch geltende, den Verkehr der Juden mit den Christen betreffende Gesetze der Juden; mit einer die Entstehung und Weiterentwicklung der jüdischen Gesetze darstellenden höchst interessanten Einleitung*, Paderborn, Bonifacius-Dr., 1883.
- : *Talmudische "Weisheit": 400 höchst interessante märchenhafte Aussprüche der Rabbinen; direkt aus der Quelle geschöpft und dem christlichen Volke vorgetragen*, Paderborn, Bonifacius-Dr., 1884.
- Bruckner, Pascal: "Le chantage à l'islamophobie", en *Le Figaro*, 5 de noviembre de 2003.

- : "Enlightenment fundamentalism or racism of the anti-racists?" en *Signandsight.com*, 24 de enero de 2007, <http://www.signandsight.com/features/1146.html> [fecha de consulta: 13 de septiembre de 2008].
- Buch-Andersen, Thomas: "Denmark targets extremist media", en *BBC News*, 17 de agosto de 2005, <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/4159220.stm> [fecha de consulta: 23 de abril de 2009].
- Burton, Richard F.: *The Jew, the Gypsy and El Islam*, Chicago y Nueva York, Herbert S. Stone & Co., 1898.
- Calvo, José Manuel: "Giovanni Sartori. El europeo pesimista", en *El País Semanal*, 25 de diciembre de 2005.
- Caner, Ergun Mehmet y Caner, Emir Fethi: *Unveiling Islam: an insider's look at Muslim life and beliefs*, Grand Rapids, MI, Kregel Publications, 2002.
- Cansinos Assens, Rafael: *Mahoma y el Korán*, 2 vols., Madrid, Arca Ediciones, 2006 [1ª ed. Buenos Aires, 1954].
- Carlin, John: "¿Pueden convivir en paz el islam y Occidente?" en *El País*, 20 de febrero de 2005.
- Cassidy, Edward Idris; Duprey, Pierre y Hoeckman, Remi: "We remember: a reflection on the Shoah", 16 de marzo de 1998, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_16031998_shoah_en.html [fecha de consulta: 3 de agosto de 2008].
- Collins, Anthony: *L'esprit du judaïsme ou examen raisonné de la loi de Moïse et de son influence sur la religion chrétienne*, Londres, 1770.
- Cook, Stanley A.: "Chronicle. The history of religions", en *Journal of Theological Studies*, nº 25 (1924), pp. 101-109.
- Chamberlain, Houston Stewart: *The Foundations of the 19th Century*, 2 vols., John Lane, The Bodley Head, 1912 [1ª ed. Múnich, 1899].
- Chiarini, Luigi A.: *Théorie du Judaïsme, appliquée à la réforme des israélites de tous les pays de l'Europe, et servant en même temps d'ouvrage préparatoire à la version du Thalmud de Babylone*, 2 vols., Génova, J. Barbezat, 1830.
- : *Le Talmud de Babylone traduit en langue française et complété par celui de Jérusalem et par d'autres monumens de l'antiquité judaïque*, Leipzig, en commission chez J. A. G. Weigel, 1831.
- D'Agostino, Joseph: "Conservative spotlight: Robert Spencer", en *Human Events*, vol. 58, nº 45 (9 de diciembre de 2002), pp. 16.
- D'Souza, Dinesh: "Robert Spencer has a fit (his fourth this week)", en *AOL News Bloggers*, 14 de marzo de 2007, <http://news.aol.com/newsbloggers/2007/03/14/robert-spencer-has-a-fit-his-fourth-this-week/> [fecha de consulta: 27 de marzo de 2009].

- : "Who's afraid to criticize islam?" en *AOL News Bloggers*, 1 de agosto de 2007, <http://news.aol.com/newsbloggers/2007/08/01/whos-afraid-to-criticize-islam/> [fecha de consulta: 27 de marzo de 2009].
 - : "Looking for Muslim moderates? Here are two", en *AOL News Bloggers*, 26 de julio de 2007, <http://news.aol.com/newsbloggers/2007/07/26/looking-for-muslim-moderates-here-are-two/> [fecha de consulta: 27 de marzo de 2009].
 - : "The silence of the traditional Muslims", en *AOL News Bloggers*, 15 de marzo de 2007, <http://news.aol.com/newsbloggers/2007/03/15/the-silence-of-the-traditional-muslims> [fecha de consulta: 27 de marzo de 2009].
 - : "More religious wars, Mr. Spencer?" en *AOL News Bloggers*, 30 de mayo de 2007, <http://news.aol.com/newsbloggers/2007/05/30/more-religious-wars-mr-spencer/> [fecha de consulta: 27 de marzo de 2009].
 - : "Bernard Lewis vs. the islamophobes", en *AOL News Bloggers*, 6 de marzo de 2007, <http://news.aol.com/newsbloggers/2007/03/06/bernard-lewis-vs-the-islamophobes/> [fecha de consulta: 27 de marzo de 2009].
 - : "Letting Bin Laden define islam", en *AOL News Bloggers*, 2 de mayo de 2007, <http://news.aol.com/newsbloggers/2007/03/02/letting-bin-laden-define-islam/> [fecha de consulta: 27 de marzo de 2009].
 - : "Robert Spencer's History for dummies", en *AOL News Bloggers*, 27 de mayo de 2007, <http://news.aol.com/newsbloggers/2007/05/27/robert-spencers-history-for-dummies/> [fecha de consulta: 27 de marzo de 2009].
- Davis, Gregory M.: *Religion of peace? Islam's war against the world*, Los Ángeles, World Ahead Pub., 2006.
- Davis, Gregory M. y Daly, Bryan: *Islam: What the West needs to know (video)*, Quixotic Media, 2006.
- Davis, Gregory M.: "Islam 101 - Part 2", en *Jihad Watch*, 13 de marzo de 2007, <http://www.jihadwatch.org/archives/015639.php> [fecha de consulta: 19 de mayo de 2008].
- : "Islam 101 - Part 1", en *Jihad Watch*, 13 de marzo de 2007, <http://www.jihadwatch.org/archives/015638.php> [fecha de consulta: 19 de mayo de 2008].
- Delafosse, Maurice: *Haut-Sénégal-Niger (Soudan français)*, 3 vols., París, E. Larose, 1912.
- "Della questione giudaica in Europa", en *La Civiltà Cattolica*, vol. VIII, anno XLI, serie XIV, 1890), pp. 5-20, 385-407, 641-655.
- Desportes, Henri: *Le mystère du sang chez les juifs de tous les temps*, París, Albert Savine, 1890.

"Diálogo con César Vidal", en *Libertaddigital.es*, 16 de octubre de 2001, <http://www.libertaddigital.com/opinion/chat-chat/del-16-de-octubre-con-6265/> [fecha de consulta: 2 de marzo de 2009].

"Diálogo con César Vidal", en *Libertaddigital.es*, 14 de diciembre de 2004, <http://www.libertaddigital.com/opinion/chat-chat/del-14-de-diciembre-con-22088/> [fecha de consulta: 20 de enero de 2008].

Diario de sesiones de las Cortes Constituyentes, dieron principio el día 11 de febrero de 1869, 14 vols., Madrid, Impr. de J. A. García, 1870.

Diego, Enrique de: "El totalitarismo islámico en el Corán", en *La Ilustración Liberal*, nº 11, 2002, http://www.libertaddigital.com/ilustracion_liberal/articulo.php/243 [fecha de consulta: 18 de febrero de 2008].

Díez, Anabel: "Zapatero acusa a Aznar de poner en peligro la seguridad de España por su apoyo a la guerra", en *El País*, 18 de marzo de 2003.

Díez, Anabel y Cué, Carlos E.: "La oposición actuará contra Aznar por poner a España «fuera de la legalidad»", en *El País*, 17 de marzo de 2003.

Dinet, Étienne y Ibrahim, Sliman ben: *Le pèlerinage à la maison sacrée d'Allah*, París, Hachette, 1930.

Drach, Paul-Louis-Bernard: *Lettre d'un rabbin converti, aux israélites ses frères sur les motifs de sa conversion*, París, Imprimerie de Beaucé-Rusand, 1825.

—: *Deuxième lettre d'un rabbin converti, aux israélites ses frères, sur les motifs de sa conversion*, París, L'auteur, 1827.

—: *L'inscription hébraïque du titre de la Sainte Croix restituée et l'heure du crucifiement de N. S. J. C. déterminée. Deux dissertations en forme de lettres*, Roma, François Bourlié, 1831.

—: *De l'harmonie entre l'Église et la Synagogue ou perpétuité et catholicité de la Religion chrétienne*, 2 vols., París, Paul Mellier, 1844.

Drumont, Édouard: *La "France juive" devant l'opinion*, París, E. Flammarion, 1886.

—: *La France Juive: essai d'histoire contemporaine*, 2 vols., París, C. Marpon & E. Flammarion, 1886.

Dühring, Eugen: *Die judenfrage als racen-, sitten- und culturfrage*, Karlsruhe y Leipzig, Verlag von H. Reuther, 1881.

Eckart, Dietrich: *Der Bolschewismus von Moses bis Lenin. Zwiegespräch zwischen Adolf Hitler und mir*, Múnich, Hoheneichen-Verlag, [1924].

El Corán, 9ª ed., edición y traducción de Julio Cortés, Barcelona, Herder, 2005.

El Corán, introducción, traducción y notas de Juan Vernet, Barcelona, Planeta, 2008.

El mensaje del Qur'an, edición y traducción de Muhammad Asad, traducción al español de Abdurrasak Pérez, Almodóvar de Arriba (Córdoba), Junta islámica, 2001.

El noble Corán y su traducción-comentario en lengua española, traducción y comentario de Abdel Ghani Melara Navio, Medina, Complejo del Rey Fahd para la Impresión del texto del Corán, 1996.

El País: "El 85% de los españoles rechaza el ataque militar contra Irak, según el 'Pulsómetro'", en *El País*, 25 de marzo de 2003.

Elorza, Antonio: "De intolerancia y política", en *El País*, 28 de diciembre de 1989.

—: "La construcción de Dios", en *El País*, 14 de abril de 1993.

—: "Un futuro incierto", en *El País*, 29 de junio de 1994.

—: "El péndulo de Alá", en *El País*, 21 de octubre de 1998.

—: "Los mensajes de Bin Laden", en *El País*, 12 noviembre de 2001.

—: *Umma: el integrismo en el Islam*, Madrid, Alianza Editorial, 2002.

—: "Velos y quebrantos", en *El País*, 3 abril de 2002.

—: "Las dos caras del Corán", en *El País*, 25 de septiembre de 2002.

—: "Islam: pluralidad cultural y terrorismo", en *Claves de Razón Práctica*, nº 119 (enero-febrero de 2002), pp. 8-16.

—: "Del Corán a la yihad", en *El País*, 5 abril de 2004.

—: "11-M: el exorcismo", en *El País*, 27 de marzo de 2004.

—: "Yihad en Madrid", en *El País*, 18 marzo de 2004.

—: "Citas coránicas", en *El País*, 30 de marzo de 2004.

—: "La religión y su sombra", en *El País*, 14 de febrero de 2004.

—: "El velo y la libertad", en *Letras Libres (Ed. española)*, nº 30, marzo de 2004, <http://www.letraslibres.com/index.php?art=9428> [fecha de consulta: 6 de febrero de 2009].

—: "El repertorio", en *El País*, 22 julio de 2004.

—: "Sí, yihad en Madrid", en *El País*, 9 abril de 2004.

—: "Terrorismo y religión", en *Letras Libres (Ed. española)*, nº 44, mayo de 2005, <http://www.letraslibres.com/index.php?art=10469> [fecha de consulta: 6 de febrero de 2009].

—: "11-M: el hacha de guerra", en *El País*, 3 de noviembre de 2007.

- : "Yihad: el sexto pilar del islam", en *Claves de Razón Práctica*, nº 169 (enero-febrero de 2007), pp. 36-43.
- : "India desde España", en *El País*, 13 de diciembre de 2008.
- : "De Granada a Bombay", en *El País*, 29 de noviembre de 2008.
- : *Los dos mensajes del islam: razón y violencia en la tradición islámica*, Barcelona, Ediciones B, 2008.
- "The Employment Equality (Religion or Belief) Regulations. Statutory Instrument 2003 nº 1660", 2 de diciembre de 2003, <http://www.opsi.gov.uk/si/si2003/20031660.htm> [fecha de consulta: 19 de mayo de 2009].
- "Encuentros digitales. César Vidal", en *Elmundo.es*, 5 de octubre de 2004, <http://www.elmundo.es/encuentros/invitados/2004/10/1242/index.html> [fecha de consulta: 20 de febrero de 2008].
- "Extracto de la mesa redonda «datos sobre inmigración y demografía» (video)", en *Campus FAES 2007*, julio de 2007, <http://documentos.fundacionfaes.info/es/multimedia/show/C0004-02> [fecha de consulta: 15 de julio de 2007].
- Fallaci, Oriana: "La rabia y el orgullo", en *El Mundo*, 30 de septiembre de 2001.
- : "La rabbia e l'orgoglio", en *Corriere della Sera*, 29 de septiembre de 2001.
- : *La rabia y el orgullo*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2002.
- : *La fuerza de la Razón*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2004.
- : "El inútil diálogo que el islam rechaza desde hace 1400 años", en *La Nación (Buenos Aires)*, 19 julio de 2005.
- : *Oriana Fallaci se entrevista a sí misma. El Apocalipsis*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2005.
- Fanjul, Serafín: "«Descubrir el islam»", en *Libertaddigital.es*, 27 de octubre de 2006, <http://www.libertaddigital.com/index.php?action=desaopi&cpn=34063> [fecha de consulta: 12 de agosto de 2007].
- : "Islamofobia", en *ABC*, 24 de febrero de 2006.
- Ferraris, Lucius: *Prompta bibliotheca canonica, juridica, moralis, theologica, nec non ascetica, polemica, rubricistica, historica*, 8 vols., París, J. P. Migne, 1861 [1ª ed. Bolonia, 1746-1772].
- Fourest, Caroline y Venner, Fiammetta: "Islamophobie?" en *ProChoix*, nº 26-27, otoño-invierno de 2003, <http://www.prochoix.org/frameset/26/islamophobie26.html> [fecha de consulta: 5 de noviembre de 2007].
- Fritsch, Theodor: *Handbuch der judenfrage. Die wichtigsten tatsachen zur beurteilung des jüdischen volkes*, Leipzig, Hammer-Verlag, 1944.

- Gallego-Díaz, Soledad: "Lo que falla en el mundo islámico", en *El País*, 1 abril 2006 de 2006.
- García Domínguez, José: "Es la yihad y está aquí", en *Libertaddigital.es*, 7 de noviembre de 2005, http://www.libertaddigital.com/opiniones/opi_desa_27989.html [fecha de consulta: 13 de noviembre de 2005].
- García, Leonor: "El arzobispo de Bolonia pide que sólo haya inmigrantes católicos para preservar la identidad del país", en *El País*, 15 de septiembre de 2000.
- Garea, Fernando: "La crisis de Irak hunde al PP y el PSOE es el más votado por primera vez desde antes de 1996", en *Elmundo.es*, 23 de febrero de 2003, <http://www.elmundo.es/elmundo/2003/02/23/espana/1045969413.html> [fecha de consulta: 4 de marzo de 2009].
- Gizzi, John: "Paul Wyrich: outstanding conservative leader", en *Human Events*, vol. 64, nº 44 (22 de diciembre de 2008), pp. 5.
- : "The man who helped found Modern conservatism", en *Human Events.com*, 23 de diciembre de 2008, <http://www.humanevents.com/article.php?id=30044> [fecha de consulta: 31 de marzo de 2009].
- Goré O'Thouma: *L'Esprit juif ou les juifs peints par eux-mêmes d'après le Talmud*, Tulle, Impr. de J. Mazeyrie, 1888.
- Gougenot des Mousseaux, Roger: *Le juif, le judaïsme et la judaïsation des peuples chrétiens*, París, Henri Plon Imp., 1869.
- Goytisolo, Juan: "Sarajevo, tres meses después", en *El País*, 26 de octubre de 1993.
- Guerrero Guardiola, Isidro: "Gran Bretaña, musulmana", en *El País*, 19 de septiembre de 2001.
- Haddad, Gibril F.: "Ibn Baz, a concise guide to another primary innovator in islam", en *Living islam*, s. f., http://www.abc.se/~m9783/ibaz_e.html [fecha de consulta: 5 de abril de 2009].
- Herrero de Miñón, Miguel: "¡Que vienen!" en *El País*, 9 octubre de 1999.
- Herzl, Theodor: *El estado judío*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2005 [1ª ed. Viena, 1896].
- Hiemer, Ernst: "What is the Talmud?" en Bytwerk, Randall (ed.): *German Propaganda Archive*, 1983, <http://www.calvin.edu/academic/cas/gpa/story5.htm> [Hiemer, Ernst: *Der Giftpilz*, Nuremberg, Stürmeverlag, 1938].
- : "The holy hate", en Bytwerk, Randall (ed.): *German Propaganda Archive*, 1998, <http://www.calvin.edu/academic/cas/gpa/ds3.htm> [Hiemer, Ernst: "Der heilige Haß," *Der Stürmer*, nº 18 (1943)].
- : "The *Stürmer* and its readers: friend and foe at home and abroad. How the Jew hates the *Stürmer* ", en Bytwerk, Randall (ed.): *German Propaganda Archive*, 2003,

- <http://www.calvin.edu/academic/cas/gpa/ds14.htm> [Hiemer, Ernst: "Der Stürmer und seine Leser. Freund und Feind im In- und Ausland / Wie der Jude den Stürmer haßt," *Der Stürmer*, nº 17 (1935), p. 9].
- Hirsi Ali, Ayaan: "La palabra liberada", en *Debats*, nº 91 (invierno de 2005), pp. 45-47.
- Hirsi Ali, Ayaan, *et al.*: "Manifesto: together facing the new totalitarianism", en *Jyllands-Posten*, 28 de febrero de 2006.
- Hitler, Adolf: *Mein Kampf. Complete and unabridged. Fully annotated*, Nueva York, Reynal & Hitchcock, 1941.
- : *Mi lucha*, Barcelona, F. E., S. L., 2003.
- Hitti, Philip Khuri: *The Arabs: a short history*, Washington, Regnery Pub., 1996.
- Holbach, Paul Henri Dietrich, barón d': *Tableau des saints, ou Examen de l'esprit, de la conduite, des maximes et du mérite des personnages que le christianisme révère et propose pour modeles*, 2 vols., Londres, 1770.
- The Holy Qur'an*, traducción de Abdullah Yusuf Ali, Ware, Hertfordshire, Wordsworth Ed. Ltd., 2000.
- Holz, Karl: "The Jew and Healing", en Bytwerk, Randall (ed.): *German Propaganda Archive*, 2008, <http://www.calvin.edu/academic/cas/gpa/dvg34-23.htm> [Holz, Karl: "Jude und Heilkunde", *Deutsche Volksgesundheit aus Blut und Boden!*, 2, nº 23, 1 de diciembre de 1934, pp. 1-2.].
- House of Commons: "Racial and Religious Hatred Bill", 9 de junio de 2005, <http://www.publications.parliament.uk/pa/cm200506/cmbills/011/2006011.pdf> [fecha de consulta: 19 de mayo de 2009].
- Hughes, Thomas Patrick: *A dictionary of Islam. Being a cyclopaedia of the doctrines, rites, ceremonies, and customs, together with the technical and theological terms, of the Muhammadan religion*, 1ª ed. Londres, 1885, New Delhi, Asian Educational Services, 1996.
- Ibn Ishaq, Muhammad: *The life of Muhammad a translation of Ibn Ishaq's Sirat rasul Allah*, ed. de Alfred Guillaume, Karachi, Oxford University Press, 2007 [1ª ed. 1955].
- Ibn Rushd, Abu al-Walid (Averroes): *The distinguished jurist's premier / Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid*, 2 vols., traducción de Imran Ahsan Khan Nyazee, Reading, UK, Garnet Pub., 2006.
- Ibn Warraq (pseud.): *Por qué no soy musulmán*, Barcelona, Ediciones del bronce, 2003 [1ª ed. Amherst, N.Y., 1995].
- "Imperial Parliament", en *The Daily News*, 2 de mayo de 1851.

Interpretation of the meanings of the noble Qur'an in the English language: summarized in one volume, edición y traducción de Muhammad Taqi-ud-Din al-Hilali y Muhammad Muhsin Khan, Riad, Darussalam, 1999.

"Islamic dissidents warn humanists to beware radicals", en *The Washington Times*, 13 de abril de 2003.

J. P.: "El Talmud", en *El Siglo Futuro*, 18 de julio de 1916.

J. P. B.: "El Talmud", en *El Siglo Futuro*, 16 de abril de 1914.

Jewish activities in the United States. Volume II of The International Jew. A second selection of articles from The Dearborn Independent, Dearborn, Mich., The Dearborn publishing co., 1921.

Jewish influences in American life. Volume III of The International Jew: the world's foremost problem. Bein a reprint of a third selection from articles appearing in The Dearborn Independent, Dearborn, Mich., The Dearborn publishing co., 1921.

Jiménez Losantos, Federico: "Faltan inmigrantes", en *ABC*, 25 de febrero de 1997.

Juaristi, Jon: "Islam", en *ABC*, 24 julio de 2005.

Keller, Nuh Ha Mim: "The re-formers of islam. The Mas'ud questions", 1995, <http://www.masud.co.uk/ISLAM/nuh/masudq3.htm> [fecha de consulta: 5 de abril de 2009].

The Koran, traducción de Nessim J. Dawood, Londres, Penguin, 1999.

La Biblia, ed. de Serafín de Ausejo y Marciano Villanueva, Barcelona, Herder, 2003.

"La doctrina del Talmud", en *La Eterna Cuestión Judía (primera parte)*, diciembre de 1938.

"La morale giudaica", en *La Civiltà Cattolica*, vol. V, anno XLIV, serie XV, 1893), pp. 145-160, 269-286.

Laurent, Achille: *Relation historique des affaires de Syrie depuis 1840 jusqu'en 1842, statistique générale du Mont-Liban et procédure complète dirigée en 1840 contre des Juifs de Damas, à la suite de la disparition du Père Thomas, publiées d'après les documents recueillis en Turquie, en Égypte et en Syrie*, 2 vols., París, Gaume Frères, 1846.

Lazare, Bernard: *L'Antisémitisme: son histoire et ses causes*, París, Léon Chailley Ed., 1894.

—: *Contre l'Antisémitisme. Histoire d'une polémique*, París, P.-V. Stock Éd., 1896.

—: *El antisemitismo: su historia y sus causas*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1986 [1ª ed. París, 1894].

- Ley, Robert: "Roosevelt Betrays America!" en Bytwerk, Randall (ed.): *German Propaganda Archive*, 1998, <http://www.calvin.edu/academic/cas/gpa/ley1.htm> [Ley, Robert: Roosevelt verrät Amerika!, Berlin, Verlag der Deutschen Arbeitsfront, 1942.].
- : "The pestilential miasma of the world", en Bytwerk, Randall (ed.): *German Propaganda Archive*, 2004, <http://www.calvin.edu/academic/cas/gpa/pesthauch.htm> [Ley, Robert: *Pesthauch der Welt*, Dresden: Franz Müller Verlag, 1944].
- López Campillo, Antonio: "El «pacifismo» musulmán", en *Libertaddigital.es*, 31 de octubre de 2001, <http://www.libertaddigital.com/index.php?action=desaopi&cpn=6489> [fecha de consulta: 12 de agosto de 2007].
- : "El juez, el imán y el Corán", en *Libertaddigital.es*, 26 de septiembre de 2002, <http://www.libertaddigital.com/index.php?action=desaopi&cpn=10885> [fecha de consulta: 12 de agosto de 2007].
- : "¿Integración o apostasía?" en *Libertaddigital.es*, 10 de diciembre de 2002, http://www.libertaddigital.com/php3/opi_desa.php3?cpn=11803 [fecha de consulta: 1 de marzo de 2006].
- : "Culturas incompatibles", en *Libertaddigital.es*, 23 de mayo de 2002, http://www.libertaddigital.com/php3/opi_desa.php3?cpn=9383 [fecha de consulta: 27 de febrero de 2006].
- : "Terrorismo islámico y expertos", en *Libertaddigital.es*, 17 de octubre de 2002, <http://www.libertaddigital.com/index.php?action=desaopi&cpn=11075> [fecha de consulta: 12 de agosto de 2007].
- : "Al-Qaeda o Umma", en *Libertaddigital.es*, 1 de febrero de 2003, http://www.libertaddigital.com/php3/opi_desa.php3?cpn=12320 [fecha de consulta: 1 de marzo de 2006].
- : "El amor ciego", en *Libertaddigital.es*, 24 de septiembre de 2004, <http://www.libertaddigital.com/index.php?action=desaopi&cpn=20661> [fecha de consulta: 12 de agosto de 2007].
- : *Islam para adultos*, Madrid, Adhara, 2005.
- López García, Bernabé: "Más sobre las citas coránicas", en *El País*, Cartas al director, 2 de abril de 2004.
- : "Hipótesis, exégesis y certezas", en *El País*, 24 de marzo de 2004.
- Maeztu, Ramiro de: *Defensa de la Hispanidad*, Madrid, Homo Legens, 2006 [1ª ed. Madrid, 1934].
- Majewski, Andrzej: "Oriana Fallaci: «Nuestro primer enemigo no es Bin Laden ni Al Zarquai, es el Corán, el libro que los ha intoxicado»", en *Elmundo.es*, 15 de septiembre de 2006, <http://www.elmundo.es/elmundo/2006/09/15/cultura/1158304138.html> [fecha de consulta: 17 de abril de 2009].

- Marr, Wilhelm: "The victory of Jewry over Germandom (1879)", en Levy, Richard S. (ed.): *Antisemitism in the modern world: an anthology of texts*, Lexington, Mass. y Toronto, D.C. Heath, 1991, pp. 76-93 [Marr, Wilhelm: *Der sieg des Judenthums über das Germanenthum*, Bern, Rudolph Costenoble, 1879].
- Martín, José Luis: "Toda la oposición pide a Aznar que rechace un ataque contra Irak", en *Elmundo.es*, 7 de febrero de 2003, <http://www.elmundo.es/elmundo/2003/02/05/espana/1044457391.html> [fecha de consulta: 4 de marzo de 2009].
- Martín Prieto, José Luis: "El Korán y la imposible multiculturalidad", en *El Mundo*, 21 de marzo de 2004.
- : "En territorio islamista", en *El Mundo*, 21 de septiembre de 2006.
- Marty, Paul: *L'islam en Guinée. Fouta-Diallon*, París, E. Leroux, 1921.
- The meaning of the Glorious Koran. An explanatory translation by Marmaduke Pickthall*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1930.
- Menéndez del Valle, Emilio: "Islam: risa y certidumbre", en *El País*, 6 de octubre de 1995.
- Monniet, Albert: *Le crime rituel chez les juifs*, París, Pierre Tequi, 1914.
- Nilus, Serge, (ed.): *Los protocolos de los sabios de Sión*, Madrid, Librería El Galeón, 2002.
- OTR/PRESS y Elmundo.es: "La oposición consigue que la votación sobre Irak sea secreta para buscar apoyos en el PP", en *Elmundo.es*, 1 de marzo de 2003, <http://www.elmundo.es/elmundo/2003/02/27/espana/1046365065.html> [fecha de consulta: 4 de marzo de 2009].
- Otto, Hans-Georg: "The Jew as World Parasite", en Bytwerk, Randall (ed.): *German Propaganda Archive*, 2008, <http://www.calvin.edu/academic/cas/gpa/weltparasit.htm> [Otto, G. G.: *Der Jude als Weltparasit*, Múnich, Eher Verlag, 1943.].
- P., S. de y V., R.: *De judíos*, Bilbao, El Mensajero del Corazón de Jesús, 1933.
- Paradela Castro, Francisco: *El Talmud. Código sagrado y secreto*, La Coruña, Moret, 1992.
- Petschen, Santiago: "¿Y la Alianza de Civilizaciones?" en *El País*, 31 de diciembre de 2007.
- Phillips, Melanie: "How the West was lost", en *The Spectator*, 11 de mayo de 2002.
- Pinsker, Leon: *Auto-emancipation*, Jewish Virtual Library, translated from the German by Dr. D. S. Blondheim, Federation of American Zionists (1916), 1882, <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Zionism/pinsker.html> (fecha de consulta: 20 de junio de 2008).
- Pipes, Daniel: "Study the Koran?" en *New York Sun*, 20 enero de 2004.

- Pita, Elena: "«La vecindad musulmana es angustiosa, horrible, porque es una cultura que no quiere integrarse»", en *Magazine El Mundo*, 21 de agosto de 2005.
- Powell, Enoch: "Rivers of blood", en *Telegraph*, abril de 1968, <http://www.telegraph.co.uk/opinion/main.jhtml?xml=/opinion/2007/11/06/do0607.xml> [fecha de consulta: 4 de diciembre de 2007].
- The protocols of the meetings of the learned elders of Zion. With a preface and explanatory notes, translated from the Russian text by Victor E. Marsden, formerly Russian correspondent of "The Morning Post"*, s. l., s. n., 1934.
- "Racial and Religious Hatred Bill Approved", en *Homeoffice.gov.uk*, 1 de febrero de 2006, <http://www.homeoffice.gov.uk/about-us/news/racial-religious-hatred-bill?version=2> [fecha de consulta: 19 de mayo de 2009].
- Redeker, Robert: "Face aux intimidations islamistes, que doit faire le monde libre?" en *Le Figaro*, 19 septiembre de 2006.
- Renan, Ernest: *De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation*, París, Michel Lévy Frères, 1862.
- : *¿Qué es una nación? Cartas a Strauss*, Madrid, Alianza Editorial, 1987 [1882].
- Rohling, August: *Le juif-talmudiste. Résumé succinct des croyances et des pratiques dangereuses de la juiverie présenté à la considération de tous les chrétiens*, París y Bruselas, Alfred Vromant, 1888 [1ª ed. Münster, 1871].
- : *Talmud-jude*, Leipzig, Berlag von Theod. Fritsch, 1891.
- Rosenberg, Alfred: *Unmoral im Talmud*, Múnich, Dt. Volksverl, 1920.
- Rousseau, Jean-Jacques: *El contrato social / Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Barcelona, RBA, 2004.
- Rupert, Louis: *L'Église et la synagogue*, París y Tournai, P. Lethielieux y H. Casterman, 1859.
- : *La Iglesia y la sinagoga*, Vitoria, Impr. de Mateo Sanz y Gómez, 1871 [1ª ed. París y Tournai, 1859].
- Rushdie, Salman: "Muslims unite! A new Reformation will bring your faith into the modern era", en *The Times*, 11 de agosto de 2005.
- Sartori, Giovanni: "El islam y la inmigración", en *Claves de Razón Práctica*, nº 117 (noviembre de 2001), pp. 10-15.
- : *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus, 2001.
- : "Los musulmanes y nosotros, los italianos. Debate (sereno) sobre inmigrantes y racismo", en *Debats*, nº 93 (verano de 2006), pp. 48-49.

- Servimedia: "El PSOE, al Gobierno: «¿Tanto les cuesta entender que los ciudadanos no son tontos?»", en *Elmundo.es*, 25 de marzo de 2003, <http://www.elmundo.es/elmundo/2003/03/24/espana/1048533038.html> [fecha de consulta: 4 de marzo de 2009].
- : "La oposición destaca el riesgo de la misión española en Irak", en *Elmundo.es*, 17 de julio de 2003, <http://www.elmundo.es/elmundo/2003/07/17/espana/1058461906.html> [fecha de consulta: 4 de marzo de 2009].
- : "PSOE, IU y sindicatos convocan a los ciudadanos a la marcha del día 15 contra la guerra", en *Elmundo.es*, 5 de febrero de 2003, <http://www.elmundo.es/elmundo/2003/02/04/espana/1044357858.html> [fecha de consulta: 4 de marzo de 2009].
- Shorrosh, Anis: *Islam revealed: a Christian Arab's view of Islam*, Nashville, T. Nelson Publishers, 2001 [1ª ed. 1988].
- Sotero, Paloma D.: "Nuevas manifestaciones en toda España contra la guerra en Irak", en *Elmundo.es*, 17 de marzo de 2003, <http://www.elmundo.es/elmundo/2003/03/15/espana/1047760756.html> [fecha de consulta: 4 de marzo de 2004].
- : "Cientos de miles de personas marchan en Madrid en contra de la guerra en Irak", en *Elmundo.es*, 15 de marzo de 2003, <http://www.elmundo.es/elmundo/2003/03/15/espana/1047747194.html> [fecha de consulta: 4 de marzo de 2009].
- Spencer, Robert: *Islam unveiled: disturbing questions about the world's fastest-growing faith*, San Francisco, Encounter Books, 2002.
- : *Onward Muslim soldiers: how jihad still threatens America and the West*, Washington, Regnery Pub., 2003.
- Spencer, Robert y Ali, Daniel: *Inside Islam: a guide for Catholics. 100 questions and answers*, West Chester, Ascension Press, 2003.
- Spencer, Robert: "Jihad in Europe?" en *FrontPageMagazine.com*, 8 de noviembre de 2005, <http://www.frontpagemag.com/Articles/ReadArticle.asp?ID=20107> [fecha de consulta: 5 de octubre de 2007].
- : "Paris Burning", en *FrontPageMagazine.com*, 4 de noviembre de 2005, <http://www.frontpagemag.com/Articles/ReadArticle.asp?ID=20071> [fecha de consulta: 5 de octubre de 2007].
- : *The myth of Islamic tolerance: how Islamic law treats non-Muslims*, Amherst, NY, Prometheus Books, 2005.
- : "Fallaci: warrior in the cause of Human Freedom", en *FrontPageMagazine.com*, 30 de noviembre de 2005, <http://www.frontpagemagazine.com/Articles/ReadArticle.asp?ID=20359> [fecha de consulta: 5 de octubre de 2007].
- : "Jihadism and the Qur'an", en *FrontPageMagazine.com*, 8 de diciembre de 2005, <http://www.frontpagemag.com/Articles/ReadArticle.asp?ID=20455> [fecha de consulta: 5 de octubre de 2007].

- : *The politically incorrect guide to Islam and the Crusades*, Washington, Regnery Pub., 2005.
- : "The Swine are Christians and the Apes are Jews", en *FrontPageMagazine.com*, 23 de mayo de 2006, <http://www.frontpagemag.com/Articles/ReadArticle.asp?ID=22578> [fecha de consulta: 4 de septiembre de 2007].
- : *The truth about Muhammad: founder of the world's most intolerant religion*, Washington, Regnery Pub., 2006.
- : "La yihad de Salt Lake City", en *Libertaddigital.es*, 3 de marzo de 2007, http://www.libertaddigital.com/opiniones/opi_desa_36216.html [fecha de consulta: 12 de agosto de 2007].
- : *Guía políticamente incorrecta del islam (y de las cruzadas)*, Madrid, Ciudadela, 2007 [1ª ed. Washington, 2005].
- : "Obama at National Prayer Breakfast: «There is no religion whose central tenet is hate. There is no God who condones taking the life of an innocent human being»", en *Jihad Watch*, 5 de febrero de 2009, <http://www.jihadwatch.org/archives/024723.php> [fecha de consulta: 8 de abril de 2009].
- Stöcker, Adolf: "Our demands on Modern Jewry (1879)", en Levy, Richard S. (ed.): *Antisemitism in the modern world: an anthology of texts*, Lexington, Mass. y Toronto, D.C. Heath, 1991, pp. 58-66 [Stöcker, Adolf: "Unsre Forderungen an das moderne Judentum", en *Christlich-Social: Reden und Aufsätze*, Bielefeld y Leipzig, 1885, pp. 143-154].
- Streicher, Julius: "What is americanism?" en Bytwerk, Randall (ed.): *German Propaganda Archive*, 1998, <http://www.calvin.edu/academic/cas/gpa/ds1.htm> [Der Stürmer, 23 (1944)].
- : "Secret plans against Germany revealed", en Bytwerk, Randall (ed.): *German Propaganda Archive*, 1999, <http://www.calvin.edu/academic/cas/gpa/ds6.htm> [Streicher, Julius: "Die Geheimpläne gegen Deutschland enthüllt," *Der Stürmer*, nº34 (1933)].
- : "The horror in the east", en Bytwerk, Randall (ed.): *German Propaganda Archive*, 2000, <http://www.calvin.edu/academic/cas/gpa/ds8.htm> [Streicher, Julius: "Das Grauen im Osten," *Der Stürmer*, nº 8 (1945)].
- : "Bolshevism and Synagogue", en Bytwerk, Randall (ed.): *German Propaganda Archive*, 2001, <http://www.calvin.edu/academic/cas/gpa/ds10.htm> [Streicher, Julius: "Bolschewismus und Synagoge," *Der Stürmer*, nº 36 (1941).].
- : "The battle with the Devil: pan-Jewry reveals its destructive plan", en Bytwerk, Randall (ed.): *German Propaganda Archive*, 2004, <http://www.calvin.edu/academic/cas/gpa/ds15.htm> [Streicher, Julius: "Der Kampf gegen den Teufel: Alljuda offenbart seinen Vernichtungsplan," *Der Stürmer*, nº 37 (1941), pp. 1-2].

- Tertsch, Hermann: "«La inmigración sin límites es una amenaza». Entrevista: Giovanni Sartori. Catedrático de las universidades de Columbia y de Florencia", en *El País*, 8 de abril de 2001.
- : "Lenguajes distintos", en *El País*, 6 de febrero de 2007.
- The Pew Global Attitudes Project: "The great divide: how Westerners and Muslims view each other", 22 de junio de 2006, <http://pewglobal.org/reports/pdf/253.pdf> [fecha de consulta: 19 de mayo de 2009].
- : "Unfavorable views of Jews and Muslims on the increase in Europe", 17 de septiembre de 2008, <http://pewglobal.org/reports/display.php?ReportID=262>.
- Tocqueville, Alexis de: "Correspondance entre Aléxis de Tocqueville et Arthur de Gobineau. Premier partie, 1843-1851", en *Revue des Deux Mondes*, vol. 39, nº 5 (mayo de 1905), pp. 591-618.
- Toland, John: *Reasons for naturalizing the Jews in Great Britain and Ireland, on the same foot with all other Nations. Containing also, A Defense of the Jews against all vulgar prejudices in all countries*, Londres, J. Roberts in Warwick-Lane, 1714.
- Toussenel, Alphonse: *Les juifs rois de l'époque. Histoire de la féodalité financière*, 3ª ed., París, C. Marpon et E. Flammarion, 1886 [1ª ed. París, 1846].
- Tusell, Javier: "La morisma", en *El País*, 27 de septiembre de 2004.
- "Un libro de texto. XXIII. Mahoma y el Corán", en *El Avisador de Badajoz*, 12 de junio de 1884.
- "Un libro de texto. XXIV. La cultura de los árabes", en *El Avisador de Badajoz*, 19 de junio de 1884.
- "Un libro de texto. XXVII. La tolerancia de los árabes", en *El Avisador de Badajoz*, 10 de julio de 1884.
- "Un libro de texto. XXX. Doctrinas sociales de los judíos", en *El Avisador de Badajoz*, 14 de agosto de 1884.
- "Undécima oleada del barómetro del Real Instituto Elcano", en *Real Instituto Elcano de Estudios Internacionales y Estratégicos*, marzo de 2006, <http://www.realinstitutoelcano.org/200604brie.asp> [fecha de consulta: 19 de mayo de 2009].
- Veillot, Louis-François: *Mélanges religieux, historiques, politiques et littéraires*, 2ª série, 6 vols., París, Gaume frères et J. Duprey, 1860.
- Vial, Louis: *Le juif sectaire ou la tolérance talmudique: les mystères du Kahal, documents authentiques, la trahison et la corruption, principe et moyen de gouvernement* París, M. Fleury, 1899.
- Vidal, César: *Los textos que cambiaron la historia*, Barcelona, Planeta, 1998.

- : *España frente al islam. De Mahoma a Ben Laden*, 4ª ed., Madrid, La Esfera de los Libros, 2006.
- Vidal, César y Jiménez Losantos, Federico: *Historia de España. De los primeros pobladores a los Reyes Católicos*, Barcelona, Planeta, 2009.
- Vilamarín Pulido, Luis A.: *Conexión al-Qaeda. Del islamismo radical al terrorismo nuclear*, Madrid, Nowtilus, 2005.
- Viñas y Campla, José: "El peligro judío. I", en *La Cruz. Diario católico*, 10 de enero de 1925.
- : "El peligro judío. II", en *La Cruz. Diario católico*, 17 de enero de 1925.
- : "El peligro judío. III", en *La Cruz. Diario católico*, 27 de enero de 1925.
- : "El peligro judío. VII", en *La Cruz. Diario católico*, 21 de febrero de 1925.
- : "El peligro judío. IV", en *La Cruz. Diario católico*, 31 de enero de 1925.
- : "El peligro judío. V", en *La Cruz. Diario católico*, 7 de febrero de 1925.
- : "El peligro judío. VI", en *La Cruz. Diario católico*, 14 de febrero de 1925.
- : "El peligro judío. VIII", en *La Cruz. Diario católico*, 28 de febrero de 1925.
- : "El peligro judío. IX y último", en *La Cruz. Diario católico*, 8 de marzo de 1925.
- Voltaire: *Oeuvres de Voltaire, avec préfaces, avertissements, notes, etc., par M. Beuchot*, 72 vols., París, Chez Lefévre, Werdet et Lequien fils, 1829-1834.
- Wilders, Geert: *Fitna (video)*, 2008.
- Ye'or, Bat (Pseud.): *The Dhimmi: Jews and Christians under Islam*, Rutherford y Londres, Fairleigh Dickinson University Press, 1985.
- : *Eurabia: the Euro-Arab axis*, Madison, NJ, Fairleigh Dickinson University Press, 2005.

Bibliografía citada

- Abdel-Malek, Anouar: "Orientalism in crisis", en Macfie, Alexander L. (ed.): *Orientalism: a reader*, Edinburgo, Edinburgh University Press, 2000, pp. 47-56 [publicado originalmente en *Diogenes*, nº 44 (invierno de 1963), pp. 104-112].
- Ageron, Charles-Robert: *Les Algériens musulmans et la France (1871-1919)*, 2 vols., Paris, Presses Universitaires de France, 1968.
- : *Modern Algeria a history from 1830 to the present*, London, Hurst, 1991.
- Ages, Arnold: "Calmet and the rabbis", en *Jewish Quarterly Review*, vol. 55, nº 1 (abril de 1965), pp. 340-349.
- : "«Rabbins» and «rabbinitism» in the Encyclopédie", en *Jewish Quarterly Review*, vol. 61, nº 4 (abril de 1966), pp. 302-314.
- : *French enlightenment and rabbinic tradition*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1970.
- : "Veuillot and the Talmud", en *The Jewish Quarterly Review*, vol. 64, nº 3 (enero de 1974), pp. 229-260.
- : "Luigi Chiarini. A case study in intellectual anti-Semitism", en *Judaica. Beiträge zum Verstehen des Judentums*, vol. 37, nº 2 (1981), pp. 76-89.
- Águila, Rafael del: *La senda del mal. Política y razón de Estado*, Madrid, Taurus, 2000.
- AlSayyad, Nezar: "Europa musulmana o Euro-islam: a propósito de los discursos de la identidad y la cultura", en AlSayyad, Nezar y Castells, Manuel (eds.): *¿Europa musulmana o Euro-islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, pp. 29-53.
- Álvarez Chillida, Gonzalo: *El antisemitismo en España: la imagen del judío, 1812-2002*, Madrid, Marcial Pons, 2002.
- : "Propaganda de guerra", en *El viejo topo*, nº 203 (febrero de 2005), pp. 101-107.
- Allen, Christopher y Nielsen, Jørgen S.: *Summary report on islamophobia in the EU after 11 september 2001*, Viena, EUMC, 2002.

- Allen, Christopher: *Islamophobia: contested concept in the public space*, Tesis doctoral, Departamento de Teología, Universidad de Birmingham, Birmingham, 2006.
- : "The 'first' decade of Islamophobia: 10 years of the Runnymede Trust report «Islamophobia: a challenge for us all»", octubre de 2007, <http://www.eumap.org/library/static/libr2/l/c/qsnb17x4.pdf> [fecha de consulta: 18 de mayo de 2009].
- Allievi, Stefano: "How the Immigrant has become Muslim. Public debates on Islam in Europe", en *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 21, nº 2 (2006), pp. 135-163.
- Anbinder, Tyler: *Nativism and slavery: the Northern Know Nothings and the politics of the 1850's*, Nueva York, Oxford University Press, 1992.
- Angel-Ajani, Asale: "Italy's racial cauldron: immigration, criminalization and the cultural politics of race", en *Cultural Dynamics*, vol. 12, nº 3 (noviembre de 2000), pp. 331-352.
- Aranzadi, Juan: *El escudo de Arquíloco: sobre mesías, mártires y terroristas. Vol. 2: el «nuevo Israel» americano y la restauración de Sión*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2001.
- Arendt, Hannah: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 2004 [1ª ed. Nueva York, 1951].
- : *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, Debolsillo, 2004 [1ª ed. Nueva York, 1963].
- Arigita, Elena: "Representing Islam in Spain: Muslim identities and the contestation of leadership", en *The Muslim World*, vol. 96, nº 4 (octubre de 2006), pp. 563-584.
- : "Autoridad religiosa y representación del islam en la España contemporánea", en Puente, Cristina de la y Serrano, Delfina (eds.): *Activismo político y religioso en el mundo islámico contemporáneo*, Madrid, Siglo XXI, 2007, pp. 27-44.
- Arvidsson, Stefan: *Aryan idols: Indo-European mythology as ideology and science*, Chicago, University of Chicago Press, 2006.
- Avilés Fernández, Miguel, et al.: *Nueva historia de España, vol. 5. España musulmana. El emirato*, Madrid, EDAF, 1973.
- Azaola Piazza, Bárbara: *Historia del Egipto contemporáneo*, Madrid, Catarata, 2008.
- Balibar, Etienne: "¿Existe un neorracismo?" en Balibar, Etienne y Wallerstein, Immanuel (eds.): *Raza, nación y clase*, Madrid, IEPALA, 1991, pp. 31-48 [1ª ed. París, 1988].
- Bankier, David: "Hitler and the policy-making process on the Jewish question", en *Holocaust and Genocide Studies*, vol. 3, nº 1 (1988), pp. 1-20.
- Barkai, Ron: *Cristianos y musulmanes en la España medieval (el enemigo en el espejo)*, Madrid, Rialp, 1991.

- Barker, Martin: *The new racism: conservatives and the ideology of the tribe*, Londres, Junction Books, 1981.
- Baron, Salo W.: "The Jewish Question in the Nineteenth Century", en *Journal of Modern History*, vol. 10, nº 1 (marzo de 1938), pp. 51-65.
- Bayart, Jean-François: *The illusion of cultural identity*, Londres, Hurst, 2005.
- Bein, Alex: *The Jewish Question. Biography of a world problem*, Cranbury, NJ., Londres, Missisauga y Nueva York, Associated University Presses y Herzl Press, 1990.
- Beinin, Joel: "The new American McCarthyism: policing thought about the Middle East", en *Race & Class*, vol. 46, nº 1 (julio de 2004), pp. 101-115.
- Bell, Dean Phillip: *Jews in the early modern world*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2008.
- Bergen, Doris L.: "Catholics, Protestants, and Christian Antisemitism in Nazi Germany", en *Central European History*, vol. 27, nº 3 (septiembre de 1994), pp. 329-348.
- Berkey, Jonathan P.: *The formation of islam. Religion and society in the Near East, 600-1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Bessis, Sophie: *Occidente y los otros. Historia de una supremacía*, Madrid, Alianza Editorial, 2002 [1ª ed. París, 2001].
- Bialas, Wolfgang y Rabinbach, Anson, (eds.): *Nazi Germany and the humanities*, Oxford, Oneworld, 2007.
- Birnbaum, Pierre: *Un mythe politique: "la République juive". De Léon Blum à Pierre Mendès France*, París, Gallimard, 1988.
- Birnbaum, Pierre y Katznelson, Ira, (eds.): *Paths of emancipation: Jews, states, and citizenship*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1995.
- Blinkhorn, Martin: *Carlismo y contrarrevolución en España, 1931-1939*, Barcelona, Crítica, 1979.
- Bloch, Marc: *Introducción a la Historia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1982 [1ª ed. París, 1949].
- Blumenkranz, Bernhard: *Les auteurs Chrétiens latins du Moyen Age sur les juifs et le judaïsme*, París, Mouton & Co, 1963.
- Bokser, Ben Zion: "Talmudic forgeries: a case study in anti-Jewish propaganda", en *Contemporary Jewish Record*, vol. 2, nº 4 (julio-agosto de 1939), pp. 6-22.
- Bonner, Michael David: *Jihad in Islamic history: doctrines and practice*, Princeton y Oxford, Princeton University Press, 2006.

- Botti, Alfonso: "Una fonte antisemita d'inizio novecento. Florencio Alonso e la «dominazione ebraica»", en *Spagna Contemporánea*, nº 15 (1999), pp. 121-146.
- Bowen, John: "Commentary on Bunzl", en *American Ethnologist*, vol. 32, nº 4 (noviembre de 2005), pp. 524-525.
- Boyarín, Jonathan: "Discerning the ghosts and the interest of the living", en *American Ethnologist*, vol. 32, nº 4 (noviembre de 2005), pp. 516-518.
- Boyer, Dominic: "Welcome to the New Europe", en *American Ethnologist*, vol. 32, nº 4 (noviembre de 2005), pp. 521-523.
- Bramon, Dolors: *Contra moros y judíos*, Barcelona, Península, 1986.
- Bravo López, Fernando: "La legislación de extranjería en el debate político", en López García, Bernabé y Berriane, Mohamed (eds.): *Atlas de la inmigración marroquí en España*, Madrid, UAM-Observatorio Permanente de la Inmigración, 2004, pp. 109-111.
- : "El musulmán como alter-ego irreductible: la expansión del discurso culturalista", en López García, Bernabé y Berriane, Mohamed (eds.): *Atlas de la inmigración marroquí en España*, Madrid, UAM y Observatorio Permanente de la Inmigración, 2004, pp. 433-437.
- : "Culturalismo e inmigración musulmana en Europa", en Planet Contreras, Ana I. y Ramos, Fernando (eds.): *Relaciones hispano-marroquíes: una vecindad en construcción*, Guadarrama, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2005, pp. 305-351.
- Brodin, Karen: "Xenophobia, the state, and capitalism", en *American Ethnologist*, vol. 32, nº 4 (noviembre de 2005), pp. 519-520.
- Brustein, William: *Roots of hate: anti-semitism in Europe before the Holocaust*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 2003.
- Bunes Ibarra, Miguel Ángel de: *La imagen de los musulmanes y del norte de África en la España de los siglos XVI y XVII. Los caracteres de una hostilidad*, Madrid, CSIC, 1989.
- Bunzl, Matti: "Franz Boas and the humboldtian tradition. From *volksgeist* and *nationalcharakter* to an anthropological concept of culture", en Stocking, George W. (ed.): *Volksgeist as Method and Ethic. Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*, Madison, University of Wisconsin Press, 1996, pp. 17-77.
- : "Between anti-Semitism and Islamophobia: some thoughts on the new Europe", en *American Ethnologist*, vol. 32, nº 4 (noviembre de 2005), pp. 499-508.
- : "Anti-Semitism and Islamophobia", en Bunzl, Matti (ed.): *Anti-Semitism and Islamophobia: hatreds old and new in Europe*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2007, pp. 1-46.

- Burke, Edmund: "Pan-Islam and Moroccan resistance to French Colonial penetration, 1900-1912", en *Journal of African History*, vol. XIII, nº 1 (1972), pp. 97-118.
- Burton, John: "Naskh", en *Encyclopaedia of islam. CD-ROM edition*, Leiden, Brill, 1999.
- Busi, Frederick A.: "Faith and race: Gougenot des Mousseaux and the development of antisemitism in France", en Ehrlich, Leonard, *et al.* (eds.): *Textures and meaning: thirty years of judaic studies at the University of Massachusetts Amherst*, Amherst, University of Masschusetts, 2004, pp. 119-139.
- Byford, Jovan: "«Serbs never hated the Jews»: the denial of antisemitism in Serbian Orthodox Christian culture", en *Patterns of Prejudice*, vol. 40, nº 2 (mayo de 2006), pp. 159-180.
- : "Distinguishing «anti-judaism» from «antisemitism»: recent championing of Serbian Bishop Nikolai Velimirovic", en *Religion, State & Society*, vol. 34, nº 1 (marzo de 2006), pp. 7-31.
- Cahen, Claude: "Dhimma", en *Encyclopaedia of islam. CD-ROM edition*, Leiden, Brill, 1999.
- : *El islam, I. Desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio otomano*, 11ª ed., Madrid, Siglo XXI, 2002.
- Calder, Norman: "Sharia", en *Encyclopaedia of islam. CD-ROM edition*, Leiden, Brill, 1999.
- Caro Baroja, Julio: *El mito del carácter nacional*, Madrid, Caro Raggio, 2004.
- Carr, Matt: "You are now entering Eurabia", en *Race & Class*, vol. 48, nº 1 (julio-septiembre de 2006), pp. 1-22.
- Casey, Maurice: "Some anti-Semitic assumptions in the «Theological Dictionary of the New Testament»", en *Novum Testamentum*, vol. 41, nº 3 (julio de 1999), pp. 280-291.
- Cere, Rinella: "«Islamophobia» and the Media in Italy", en *Feminist Media Studies*, vol. 2, nº 1 (marzo de 2002), pp. 133-136.
- Cesari, Jocelyne: *When Islam and democracy meet: Muslims in Europe and in the United States*, 1st, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2004.
- Cesari, Jocelyne, *et al.*: *Securitization and religious divides in Europe. Muslims in Western Europe After 9/11: Why the term islamophobia is more a predicament than an explanation*, Submission to the Changing Landscape of Citizenship and Security, 6th PCRD of European Commission, 1 de junio de 2006, <http://www.euro-islam.info/PDFs/ChallengeProjectReport.pdf%20-4.pdf> [fecha de consulta: 2 de julio de 2007].

- Cigar, Norman: *The role of Serbian orientalists in justification of genocide against Muslims of the Balkans*, Sarajevo, Institut za istraživanje zlocina protiv covjecnosti i medunarodnog prava, 2000.
- : "The Nationalist Serbian Intellectuals and islam: defining and eliminating a Muslim community", en Qureshi, Emran y Sells, Michael Anthony (eds.): *The new Crusades: constructing the Muslim enemy*, Nueva York, Columbia University Press, 2003, pp. 314-352.
- Cimino, Richard: "«No God in common»: American evangelical discourse on Islam after 9/11", en *Review of Religious Research*, vol. 47, nº 2 (diciembre de 2005), pp. 162-174.
- Cohen, Deborah: "Who was who? Race and Jews in turn-of-the-century Britain", en *Journal of British Studies*, vol. 41, nº 4 (octubre de 2002), pp. 460-483.
- Cohen, Jeremy: *The Friars and the Jews. The evolution of Medieval anti-Judaism*, Ithaca N. Y., Cornell University Press, 1982.
- Cohen, Mark R.: *Under crescent and cross: the Jews in the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1994.
- Cohen, Martine: "De l'émancipation à l'intégration: les transformations du judaïsme français au XIXe siècle", en *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 88, nº 1 (octubre-diciembre de 1994), pp. 5-22.
- Cohen, Rina: "L'affaire de Damas et les prémices de l'antisémitisme moderne", en *Archives Juives*, vol. 34, nº 1 (2001), pp. 114-124.
- Cohn-Sherbok, Dan: *Atlas of Jewish history*, Londres y Nueva York, Routledge, 1994.
- Cohn, Norman: *En pos del Milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Madrid, Alianza Universidad, 1981.
- : *El mito de la conspiración judía mundial*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.
- Cole, Jeffrey: *The new racism in Europe: a Sicilian ethnography*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- Colectivo IOÉ: *Presencia del Sur. Marroquíes en Cataluña*, Madrid, Fundamentos, 1994.
- : *Discursos de los españoles sobre los extranjeros. Paradojas de la alteridad*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1995.
- Commission on British Muslims and Islamophobia: *Islamophobia: Issues, challenges and action*, Stoke on Trent, UK y Sterling, USA, Trentham Books, 2004.
- Crone, Patricia: "What do we actually know about Mohammed?" en *OpenDemocracy.com*, 31 de agosto de 2006, http://www.opendemocracy.net/faith-europe_islam/mohammed_3866.jsp [fecha de consulta: 5 de septiembre de 2006].

- Cutler, Allan Harris y Cutler, Helen Elmquist: *The Jew as ally of the Muslim: medieval roots of anti-Semitism*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1986.
- Dahl, Jose David Lebovitch: "The role of the Roman Catholic Church in the formation of Modern anti-Semitism: *La Civiltà Cattolica*, 1850-1879", en *Modern Judaism*, vol. 23, nº 2 (2003), pp. 180-197.
- Daniel, Norman: *Islam, Europe and Empire*, Edinburgo, Edinburgh University Press, 1966.
- : *Islam and the West: the making of an image*, Oxford, Oneworld Pub., 1993 [1ª ed. Edinburgo, 1960].
- Delmaire, Danielle: *Antisémitisme et catholiques dans le Nord pendant l'affaire Dreyfus*, Paris, Press universitaires de Lille, 1991.
- Deltombe, Thomas: *L'islam imaginaire. La construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005*, Paris, La Découverte, 2005.
- Delumeau, Jean: *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*, Madrid, Taurus, 2002.
- Desrues, Thierry y Pérez Yruela, Manuel, (eds.): *Opinión de los españoles en materia de racismo y xenofobia*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 2006.
- , (eds.): *Opinión de los españoles en materia de racismo y xenofobia. 2007*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 2007.
- Deutsch, Gotthard: "Eisenmenger, Johann Andreas", en Adler, Cyrus, et al. (eds.): *The Jewish Encyclopedia*, Nueva York, Funk & Wagnalls, 1901-1906, <http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=99&letter=E>.
- : "Anti-Semitism", en Adler, Cyrus, et al. (eds.): *The Jewish Encyclopedia*, Nueva York, Funk & Wagnalls, 1901-1906, <http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=1603&letter=A&search=anti-semitism>.
- Diamond, Sara: *Roads to dominion. Right wing movements and political power in the United States*, Nueva York, Guilford Press, 1995.
- Díaz-Mas, Paloma y Puente, Cristina de la: *Judaísmo e Islam*, Barcelona, Crítica, 2007.
- Djaït, Hichem: *L'Europe et l'Islam*, Paris, Seuil, 1978.
- : *Europa y el Islam*, Madrid, Libertarias, 1990 [1ª ed. París, 1978].
- Dragos, Sreco: "Islamophobia in Slovenia: politically produced intolerance", en *Journal of Contemporary European Studies*, vol. 13, nº 3 (diciembre de 2005), pp. 299-315.
- Dundes, Alan, (ed.): *The Blood libel legend: a casebook in anti-Semitic folklore*, Madison, Wis., University of Wisconsin Press, 1991.

- Efron, John M.: *Defenders of the Race: Jewish doctors and Race Science in Fin-de-siècle Europe*, New Haven; Londres, Yale University Press, 1994.
- Ehrenreich, Eric: *The Nazi ancestral proof: genealogy, racial science, and the final solution*, Bloomington, Indiana University Press, 2007.
- : "Otmar von Verschuer and the «Scientific» legitimation of Nazi anti-Jewish policy", en *Holocaust and Genocide Studies*, vol. 21, nº 1 (primavera de 2007), pp. 55-72.
- Elkin, Judith: "Review: Esau's tears: Modern anti-Semitism and the rise of the Jews", en *The American Historical Review*, vol. 104, nº 4 (octubre de 1999), pp. 1370-1371.
- Engel, David: "The concept of antisemitism in the historical scholarship of Amos Funkenstein", en *Jewish Social Studies*, vol. 6, nº 1 (otoño de 1999), pp. 111-119.
- : "Crisis and lachrymosity: on Salo Baron, Neobaronianism, and the study of modern European Jewish history", en *Jewish History*, vol. 20, nº 3-4 (septiembre de 2006), pp. 243-264.
- Ericksen, Robert P.: "Theologian in the Third Reich: the case of Gerhard Kittel", en *Journal of Contemporary History*, vol. 12, nº 3 (julio de 1977), pp. 595-622.
- : *Theologians under Hitler: Gerhard Kittel, Paul Althaus, and Emanuel Hirsch*, New Haven, Yale University Press, 1985.
- European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia: *The fight against anti-Semitism and islamophobia. Bringing communities together*, Viena y Bruselas, EUMC, 2003.
- : *Manifestations of antisemitism in the EU 2002-2003. Based on information by the National Focal Points of the RAXEN Information Network*, Viena, EUMC, 2004.
- : "Working definition of antisemitism", 16 de marzo de 2005, <http://fra.europa.eu/fra/material/pub/AS/AS-WorkingDefinition-draft.pdf> [fecha de consulta: 24 de septiembre de 2007].
- : *Muslims in the European Union. Discrimination and Islamophobia*, Viena, EUMC, 2006.
- : *Perceptions of discrimination and islamophobia. Voices from members of Muslim communities in the European Union*, Viena, EUMC, 2006.
- : *Musulmanes en la Unión Europea: discriminación e islamofobia. Percepciones sobre discriminación e islamofobia: voces de miembros de las comunidades musulmanas en la UE. Extractos de los informes del Observatorio Europeo del Racismo y la Xenofobia (EUMC). Diciembre de 2006*, Madrid, Casa Árabe-Instituto Internacional de Estudios Árabes y del Mundo Musulmán, 2007.
- Evans, Richard J.: *The Third Reich in power. How the nazis won over the hearts and minds of a nation*, Londres, Penguin, 2005.

- Fekete, Liz: "Anti-Muslim racism and the European security state", en *Race & Class*, vol. 46, nº 1 (julio de 2004), pp. 3-29.
- Fetzer, Joel S. y Soper, J. Christopher: *Muslims and the State in Britain, France, and Germany*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Fierro, Maribel: "Religión y violencia", en *Revista de libros*, nº 143 (noviembre de 2008), pp. 3-4.
- Frankel, Jonathan: *The Damascus affair. "Ritual murder", politics and the Jews in 1840*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- Frankel, Jonathan y Zipperstein, Steven J., (eds.): *Assimilation and community. The Jews in nineteenth-century Europe*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 2004.
- Fredrickson, George M.: *Racism: a short history*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 2002.
- Friedländer, Saul: *¿Por qué el holocausto? Historia de una psicosis colectiva*, Barcelona, Gedisa, 2004.
- Friedman, Jerome: "Jewish conversion, the Spanish Pure Blood Laws and reformation: a revisionist view of racial and religious anti-Semitism", en *The Sixteenth Century Journal*, vol. XVIII, nº 1 (1987), pp. 3-30.
- Friedmann, Yohanan: *Tolerance and coercion in islam: interfaith relations in the Muslim tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Funkenstein, Amos: "Basic types of Christian anti-Jewish polemics in the Later Middle Ages", en *Viator*, nº 2 (1971), pp. 373-382.
- García de Cortázar, José Ángel y Sesma Muñoz, José Ángel: *Historia de la Edad Media. Una síntesis interpretativa*, Madrid, Alianza Editorial, 1999.
- Geisser, Vincent: *La nouvelle islamophobie*, Paris, La Découverte, 2003.
- Gilam, Abraham: *The emancipation of the Jews in England, 1830-1860*, New York, Garland, 1982.
- Gimaret, Daniel: "Shirk", en *Encyclopaedia of islam. CD-ROM edition*, Leiden, Brill, 1999.
- Gingrich, Andre: "Anthropological analyses of islamophobia and anti-semitism in Europe", en *American Ethnologist*, vol. 32, nº 4 (noviembre de 2005), pp. 513-515.
- Godsey, William D.: "Nation, government, and «anti-Semitism» in early nineteenth-century Austria", en *The Historical Journal*, vol. 51, nº 1 (marzo de 2008), pp. 49-85.

- Goldstein, Eric L.: "«Different blood flows in our veins»: race and Jewish self-definition in late Nineteenth century America", en *American Jewish History*, vol. 85, nº 1 (marzo de 1997), pp. 29-55.
- : *Price of Whiteness. Jews, Race, and American Identity*, Princeton, Princeton University Press, 2005.
- Graml, Hermann: *Anti-Semitism in the Third Reich*, Oxford, Blackwell, 1992.
- Green, John Clifford; Rozell, Mark J. y Wilcox, Clyde: *The Christian right in American politics: marching to the millennium*, Washington, Georgetown University Press, 2003.
- Gresh, Alain: "À propos de l'islamophobie", en *Collectif Les Mots Son Importants*, 1 de marzo de 2004, <http://lmsi.net/spip.php?article224> [fecha de consulta: 29 de octubre de 2007].
- Griswold, William J.: *The image of the Middle East in secondary school textbooks*, New York, Middle East Studies Association of North America, 1975.
- Gullestad, Marianne: "Invisible fences: egalitarianism, nationalism and racism", en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 8, nº 1 (marzo de 2002), pp. 45-63.
- : "Blind slaves of our prejudices: Debating 'culture' and 'race' in Norway", en *Ethnos*, vol. 69, nº 2 (junio de 2004), pp. 177-203.
- Gwynne, Rosalind W.: "Usama bin Ladin, the Qur'an and Jihad", en *Religion*, vol. 36, nº 2 (junio de 2006), pp. 61-90.
- Haddad, Mouloud: "La nouvelle islamophobie", en *Archives de Sciences Sociales des Religions*, nº 134, 5 de septiembre de 2006, <http://assr.revues.org/document3524.html> [fecha de consulta: 7 de diciembre de 2007].
- Haleem, Muhammad Abdel: "El mito del «versículo de la espada»", en Hernando de Larramendi, Miguel y Peña Martín, Salvador (eds.): *El Corán ayer y hoy. Perspectivas actuales sobre el islam. Estudios en honor del profesor Julio Cortés*, Córdoba, Berenice, 2008, pp. 307-340.
- Hallaq, Wael B.: "Was the Gate of Ijtihad Closed?" en *International Journal of Middle East Studies*, vol. 16, nº 1 (marzo de 1984), pp. 3-41.
- Halliday, Fred: "Islamophobia reconsidered", en *Ethnic and Racial Studies*, vol. 22, nº 5 (septiembre de 1999), pp. 892-902.
- : *El Islam y el mito del enfrentamiento*, Barcelona, Bellaterra, 2005 [1ª ed. Londres, 1996].
- Harris, Marvin: *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*, Barcelona, Crítica, 2000 [1ª ed. Walnut Creek, CA, 1999].

- Hartston, Barnet P.: *Sensationalizing the Jewish question: anti-Semitic trials and the press in the early German Empire*, Leiden y Boston, Brill, 2005.
- Heilbrunner, Oded: "From antisemitic peripheries to antisemitic centres: the place of antisemitism in Modern German history", en *Journal of Contemporary History*, vol. 35, nº 4 (octubre de 2000), pp. 559-576.
- Hellwing, Isak Arie: *Der konfessionelle Antisemitismus im 19. Jahrhundert in Österreich*, Viena, Herder, 1972.
- Henriques, U. R. Q.: "The Jewish Emancipation Controversy in Nineteenth Century England", en *Past and Present*, nº 40 (julio de 1968), pp. 126-146.
- Hentsch, Thierry: *L'Orient imaginaire: la vision politique occidentale de l'Est méditerranéen*, Paris, Editions de Minuit, 1988.
- Hervik, Peter: "The Danish cultural world of unbridgeable differences", en *Ethnos*, vol. 69, nº 2 (junio de 2004), pp. 247-267.
- Herzog, Dagmar: "Anti-Judaism in Intra-Christian Conflict: Catholics and Liberals in Baden in the 1840s", en *Central European History*, vol. 27, nº 3 (septiembre de 1994), pp. 267-281.
- Herzog, Tamar: *Vecinos y extranjeros: hacerse español en la Edad Moderna*, Madrid, Alianza Editorial, 2006.
- Heschel, Susannah: "Nazifying Christian Theology: Walter Grundmann and the Institute for the Study and Eradication of Jewish Influence on German Church", en *Church History*, vol. 63, nº 4 (diciembre de 1994), pp. 587-605.
- : *The Aryan Jesus. Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*, Princeton, Princeton University Press, 2008.
- Hess, Jonathan M.: "Sugar Island Jews? Jewish colonialism and the rhetoric of «civic improvement» in Eighteenth-century Germany", en *Eighteenth-Century Studies*, vol. 32, nº 1 (otoño de 1998), pp. 92-100.
- : "Johann David Michaelis and the colonial imaginary: Orientalism and the emergence of racial antisemitism in Eighteenth-Century Germany", en *Jewish Social Studies*, vol. 6, nº 2 (invierno de 2000), pp. 56-101.
- Hilberg, Raul: *La destrucción de los judíos europeos*, Madrid, Akal, 2005 [1ª ed. Chicago, 1961].
- Hillman, Nicholas: "A «chorus of execration»? Enoch Powell's «rivers of blood» forty years on", en *Patterns of Prejudice*, vol. 42, nº 1 (febrero de 2008), pp. 83-104.
- Hobsbawm, Eric J.: *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Crítica, 2000 [1ª ed. Cambridge, 1990].
- Holmes, Colin y Alderman, Geoffrey: "The Burton Book", en *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. 18, nº 1 (enero de 2008), pp. 1-13.

- Hoppenbrouwers, Frans: "The Principal victim: Catholic antisemitism and the Holocaust in Central Europe", en *Religion, State & Society*, vol. 32, nº 1 (marzo de 2004), pp. 37-51.
- Hourani, Albert: *Islam in European thought*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 1991.
- Hoyland, Robert G.: "Writing the biography of the Prophet Muhammad: problems and solutions", en *History Compass*, vol. 5, nº 2 (marzo de 2007), pp. 581-602.
- Husain, Zohair y Rosenbaum, David M.: "Perceiving Islam: the causes and consequences of Islamophobia in the western media", en Saha, Santosh C. (ed.): *Religious Fundamentalism in the Contemporary World*, Oxford, Lexington Books, 2004, pp. 171-206.
- Hussain, Asifa y Miller, William: *Multicultural nationalism: Islamophobia, Anglophobia, and devolution*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2006.
- Hutton, Christopher M.: *Race and the Third Reich. Linguistics, racial anthropology and genetics in the dialectic of Volk*, Cambridge, Polity Press, 2005.
- Ibrahim, Hassan Ahmed: "Imperialism and neo-Mahdism in the Sudan: a study of British policy towards neo-Mahdism, 1924-1927", en *The International Journal of African Historical Studies*, vol. 13, nº 2 (1980), pp. 214-239.
- Iogna-Prat, Dominique: *Order & exclusion: Cluny and Christendom face heresy, Judaism, and Islam, 1000-1150*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 2002.
- Jablonka, Ivan: "La peur de l'islam", en *La Vie des Idées*, nº 12, 1 de mayo de 2006, http://www.laviedesidees.fr/La-peur-de-l-islam.html?decoupe_recherche=jablonka [fecha de consulta: 31 de mayo de 2008].
- Jaher, Frederic Cople: *The Jews and the nation: revolution, emancipation, state formation, and the liberal paradigm in America and France*, Princeton, Princeton University Press, 2003.
- Jensen, Geoffrey: "The Peculiarities of «Spanish Morocco»: Imperial ideology and economic development", en *Mediterranean Historical Review*, vol. 20, nº 1 (junio de 2005), pp. 81-102.
- Johnson, Sam: "«Within the Pale». British Intellectual society and the image of the Russian Jew, 1890-1907", en *Journal of Historical Sociology*, vol. 20, nº 3 (septiembre de 2007), pp. 341-361.
- Joubin, Rebecca: "Islam and Arabs through the eyes of the *Encyclopédie*: the «other» as a case of French cultural self-criticism", en *International Journal of Middle East Studies*, vol. 32, nº 2 (mayo de 2000), pp. 197-217.
- Jucquois, Guy y Sauvage, Pierre: *L'invention de l'antisémitisme racial: l'implication des catholiques français et belges, 1850-2000*, Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant, 2001.

- Kabir, Nahid: "Representation of Islam and Muslims in the Australian Media, 2001–2005", en *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 26, nº 3 (diciembre de 2006), pp. 313-328.
- Kalman, Julie: "The unyielding wall: Jews and Catholics in Restoration and July monarchy France", en *French Historical Studies*, vol. 26, nº 4 (invierno de 2003), pp. 661-686.
- : "Sensuality, depravity, and ritual murder: The Damascus blood libel and Jews in France", en *Jewish Social Studies*, vol. 13, nº 3 (primavera-verano de 2007), pp. 35-58.
- Kalmar, Ivan Davidson: "Jesus did not wear a turban: Orientalism, the Jews, and Christian art", en Kalmar, Ivan Davidson y Penslar, Derek Jonathan (eds.): *Orientalism and the Jews*, Lebanon, N.H., University Press of New England, 2005, pp. 3-31.
- Kalmar, Ivan Davidson y Penslar, Derek Jonathan: "Orientalism and the Jews: an introduction", en Kalmar, Ivan Davidson y Penslar, Derek Jonathan (eds.): *Orientalism and the Jews*, Lebanon, N.H., University Press of New England, 2005, pp. xiii-xl.
- Katz, Jacob: *A state within a state; the history of an anti-Semitic slogan*, Jerusalén, Israel Academy of Sciences and Humanities, 1969.
- : *Out of the ghetto: the social background of Jewish emancipation, 1770-1870*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1973.
- : "Zionism and Jewish Identity", en *Commentary*, vol. 63, nº 5 (mayo de 1977), pp. 48.
- : "Zionism vs. Anti-Semitism", en *Commentary*, vol. 67, nº 4 (abril de 1979), pp. 46-52.
- : *From prejudice to destruction: anti-Semitism, 1700-1933*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1980.
- : "Misreadings of Anti-Semitism", en *Commentary*, vol. 76, nº 1 (julio de 1983), pp. 39-44.
- Kennedy, Hugh: *La corte de los califas*, Barcelona, Crítica, 2008.
- Kepel, Gilles: *La yihad. Expansión y declive del islamismo*, Barcelona, Península, 2002.
- : *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 2005.
- Kershaw, Ian: *Hitler, I (1889-1936)*, Barcelona, Península, 2004.
- Kertzer, David: *The kidnapping of Edgardo Mortara*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1997.

- : *Popes against the Jews. The Vatican's role in the rise of Modern anti-semitism*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 2001.
- Khadduri, Majid: "Sulh", en *Encyclopaedia of islam. CD-ROM edition*, Leiden, Brill, 1999.
- Khoury, Adel-Théodore: *Les théologiens byzantins et l'Islam: textes et auteurs, (VIIIe - XIIIe s.)*, Lovaina, Nauwelaerts, 1969.
- : *Polémique byzantine contre l'Islam (VIIIe-XIIIe s.)*, Leiden, Brill, 1972.
- Kidd, Thomas S.: *American Christians and islam. Evangelical culture and Muslims from the Colonial period to the Age of Terrorism*, Princeton, Princeton University Press, 2009.
- Klug, Brian: "The collective Jew: Israel and the new antisemitism", en *Patterns of Prejudice*, vol. 37, nº 2 (2003), pp. 117-138.
- Koonz, Claudia: *La conciencia nazi: la formación del fundamentalismo étnico del Tercer Reich*, Barcelona, Paidós, 2005.
- Kundnani, Arun: "Integrationism: the politics of anti-Muslim racism", en *Race & Class*, vol. 48, nº 4 (abril de 2007), pp. 24-44.
- Kuper, Adam: *Cultura: la versión de los antropólogos*, Barcelona, Paidós, 2001.
- Lane, Barbara Miller: "Nazi ideology: some unfinished business", en *Central European History*, vol. 7, nº 1 (marzo de 1974), pp. 3-30.
- Langmuir, Gavin I.: "Anti-Judaism as the necessary preparation for anti-Semitism", en *Viator*, nº 2 (1971), pp. 383-389.
- : *Toward a definition of antisemitism*, Berkeley, Los Ángeles, Oxford, University of California Press, 1996.
- Laurens, Henry: "L'islam dans la pensée française, des Lumières à la III^e République", en Arkoun, Mohammed y Le Goff, Jacques (eds.): *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours*, París, Albin Michel, 2006, pp. 483-499.
- Leff, Lisa Moses: "Self-definition and self-defense: Jewish racial identity in nineteenth-century France", en *Jewish History*, vol. 19, nº 1 (enero de 2005), pp. 7-28.
- Levy, Richard S.: *Antisemitism in the modern world: an anthology of texts*, Lexington, Mass. y Toronto, D.C. Heath, 1991.
- , (ed.): *Antisemitism: a historical encyclopedia of prejudice and persecution*, 2, Santa Barbara, Calif., ABC-CLIO, 2005.
- Lewis, Bernard: *The Jews of islam*, Princeton, Princeton University Press, 1984.
- : *El lenguaje político del islam*, Madrid, Taurus, 2004.

- Limor, Ora y Stroumsa, Guy G., (eds.): *Contra Iudaeos: Ancient and Medieval polemics between Christians and Jews*, Tübingen, Mohr, 1996.
- Lindemann, Albert S.: *Esau's tears: modern anti-semitism and the rise of the Jews*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 1997.
- Little, Douglas: *American orientalism: the United States and the Middle East since 1945*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2002.
- Lockman, Zachary: "Behind the battles over US Middle East Studies", en *Middle East Report*, enero de 2004, http://www.merip.org/mero/interventions/lockman_interv.html [fecha de consulta: 10 de julio de 2007].
- : *Contending visions of the Middle East: the history and politics of Orientalism*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 2004.
- Lomba Fuentes, Joaquín: "Bibliografía de don Miguel Asín Palacios", en *Endoxa: Series Filosóficas*, nº 6 (1995), pp. 109-129.
- López García, Bernabé: *Contribución a la historia del arabismo español (1840-1917). Orientalismo e ideología colonial a través de la obra de los arabistas españoles*, Tesis doctoral, Universidad de Granada, 1973.
- , (ed.): *Textos y obras clásicas sobre la presencia del islam en la historia de España (CD-ROM)*, Clásicos Tavera, serie III, vol. 3, Madrid, Fundación Histórica Tavera y Digibis, 1998.
- : "El islam y la integración de la inmigración social", en *Cuadernos de Trabajo Social*, nº 15 (2002), pp. 129-143.
- López García, Bernabé y Planet Contreras, Ana I.: "Islam in Spain", en Hunter, Shireen T. (ed.): *Islam, Europe's second religion. The new social, cultural, and political landscape*, Westport (Connecticut), Praeger, 2002, pp. 157-174.
- López García, Bernabé: "La evolución de la inmigración marroquí en España (1991-2003)", en López García, Bernabé y Berriane, Mohamed (eds.): *Atlas de la inmigración marroquí en España*, Madrid, UAM y Observatorio Permanente de la Inmigración, 2004, pp. 213-219.
- López García, Bernabé y Berriane, Mohamed, (eds.): *Atlas de la inmigración marroquí en España*, Madrid, Universidad Autónoma, 2004.
- López García, Bernabé: "Origen, gestación y divulgación de la *Historia de los mozárabes* de Francisco Javier Simonet (con una bibliografía del Simonet publicista)", en *Awraq: Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, nº 22 (2005), pp. 183-211.
- López García, Bernabé y Bravo López, Fernando: "Visiones del islam y la inmigración musulmana. Un intento de clasificación", ponencia presentada en *V Congreso sobre la Inmigración en España*, Valencia, 21-24 de marzo de 2007, http://www.adeit.uv.es/inmigracion2007/comunicaciones/descarga.php?file=Mesa_10_Bernabe_Lopez.pdf.

- Lorcerie, Françoise, (ed.): *La politisation du voile en France, en Europe et dans le monde arabe*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- Lorcin, Patricia M. E.: *Imperial identities: stereotyping, prejudice and race in colonial Algeria*, London, Tauris, 1995.
- Lovejoy, Paul E. y Hogendorn, Jan S.: "Revolutionary Mahdism and resistance to Colonial rule in the Sokoto Caliphate, 1905-6", en *Journal of African History*, vol. 31, nº 2 (1990), pp. 217-244.
- Löwy, Michael: "Jewish nationalism and libertarian socialism in the writings of Bernard Lazare", en Berkowitz, Michael (ed.): *Nationalism, Zionism and ethnic mobilization of the Jews in 1900 and beyond*, Leiden, Brill, 2004, pp. 179-190.
- Luostarinen, Heikki: "Finnish russophobia: the story of an enemy image", en *Journal of Peace Research*, vol. 26, nº 2 (mayo de 1989), pp. 123-137.
- Maalouf, Amin: *Identidades asesinas*, Madrid, Alianza Editorial, 2004.
- MacMaster, Neil: *Racism in Europe, 1870-2000*, Hampshire y Nueva York, Palgrave Macmillan, 2001.
- : "Islamophobia in France and the «Algerian problem»", en Qureshi, Emran y Sells, Michael Anthony (eds.): *New Crusades: constructing the Muslim enemy*, Nueva York, Columbia University Press, 2003, pp. 288-313.
- Manzano Moreno, Eduardo: "La creación de un esencialismo: la historia de al-Andalus en la visión del arabismo español", en Feria García, Manuel C. y Fernández Parrilla, Gonzalo (eds.): *Orientalismo, exotismo y traducción*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2000, pp. 23-38.
- Marcinkowski, Roman: "Luigi Chiarini (1789-1832). An anti-Judaistic reformer of Judaism", en *Studia Judaica*, vol. 7, nº 2 (2004), pp. 237-248.
- Marchand, Suzanne: *German orientalism in the age of empire: religion, race, and scholarship*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 2009.
- Marrus, Michael R.: "The theory and practice of anti-semitism", en *Commentary*, vol. 74, nº 2 (agosto de 1982), pp. 38-42.
- : "The Vatican on Racism and Antisemitism, 1938-39: A New Look at a Might-Have-Been", en *Holocaust and Genocide Studies*, vol. 7, nº 3 (invierno de 1997), pp. 378-395.
- Martín Corrales, Eloy: *La imagen del magrebí en España: una perspectiva histórica, siglos XVI-XX*, Barcelona, Bellaterra, 2002.
- Mateo Dieste, Josep Lluís: *La "hermandad" hispano-marroquí. Política y religión bajo el protectorado español en Marruecos (1912-1956)*, Barcelona, Bellaterra, 2003.

- Meer, Nasar: "The politics of voluntary and involuntary identities: are Muslims in Britain an ethnic, racial or religious minority", en *Patterns of Prejudice*, vol. 42, nº 1 (febrero de 2008), pp. 61-81.
- Meer, Nasar y Noorani, Tehseen: "A sociological comparison of anti-Semitism and anti-Muslim sentiment in Britain", en *The Sociological Review*, vol. 56, nº 2 (mayo de 2008), pp. 195-219.
- Mendes-Flohr, Paul R. y Reinharz, Jehuda, (eds.): *The Jew in the Modern World: a documentary history*, Nueva York, Oxford University Press, 1995.
- Mendes, Philip: "The rise and fall of the Jewish/left alliance: an historical and political analysis", en *Australian Journal of Politics and History*, vol. 45, nº 4 (diciembre de 1999), pp. 483-505.
- Meyer, David; Simoens, Yves y Bencheikh, Soheib: *Les versets douloureux. Bible, Évangile et Coran entre conflict et dialogue*, Bruselas, Lessius, 2007.
- Michael, Robert: *Holy hatred: Christianity, antisemitism, and the Holocaust*, 1st, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2006.
- Mijares, Laura y Ramírez, Ángeles: "Mujeres, pañuelo e islamofobia en España: un estado de la cuestión", en *Anales de Historia Contemporánea*, nº 24 (2008), pp. 121-135.
- Modood, Tariq y Werbner, Pnina, (eds.): *The politics of multiculturalism in the new Europe: racism, identity, and community*, New York, Zed Books, 1997.
- Modood, Tariq: "El puesto de los musulmanes en el multiculturalismo laico británico", en AlSayyad, Nezar y Castells, Manuel (eds.): *¿Europa musulmana o Euro-islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, pp. 155-175.
- : *Multicultural politics: racism, ethnicity, and muslims in Britain*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2005.
- Morris-Reich, Amos: "Race, ideas, and ideals: a comparison of Franz Boas and Hans F. K. Günther", en *History of European Ideas*, vol. 32, nº 3 (septiembre de 2006), pp. 313-332.
- : "Project, method, and racial characteristics of Jews: a comparison of Franz Boas and Hans F. K. Günther", en *Jewish Social Studies*, vol. 13, nº 1 (invierno de 2006), pp. 136-169.
- : "Arthur Ruppin's Concept of Race", en *Israel Studies*, vol. 11, nº 3 (otoño de 2006), pp. 1-30.
- Mosse, George L.: *Toward the final solution: a history of European racism*, New York, H. Fertig, 1985 [1ª ed. Nueva York, 1978].
- : *The crisis of German ideology: intellectual origins of the Third Reich*, New York, H. Fertig, 1998 [1ª ed. Nueva York, 1964].

- Motzki, Harald, (ed.): *The Biography of Muhammad: the issue of the sources*, Boston, Brill, 2000.
- Nasr, Marlène: *Les arabes et l'islam vus par les manuels scolaires français*, Paris y Beirut, Karthala y Center for Arab Unity Studies, 2001.
- Nieuwkerk, Karin van: "Veils and wooden clogs don't go together", en *Ethnos*, vol. 69, nº 2 (junio de 2004), pp. 229-246.
- Nirenberg, David: *Comunidades de violencia: la persecución de las minorías en la Edad Media*, Barcelona, Península, 2001.
- Noack, Hannelore: *Unbelehrbar? Antijüdische agitation mit entstellten Talmudzitaten*, Paderborn, University Press, 2004.
- Noya, Javier: "Los españoles y el islam", en *Real Instituto Elcano. ARI*, nº 47 (noviembre de 2007), pp. 13-17.
- Olender, Maurice: *The languages of Paradise. Race, religion, and philology in the nineteenth century*, Harvard y Londres, Harvard University Press, 2008 [1ª ed. París, 1989].
- Orfali, Moisés: *Talmud y cristianismo: historia y causas de un conflicto*, Barcelona, Riopiedras, 1998.
- Orsini, Francesca: "Cannons and rubber boats", en *Interventions. International Journal of Postcolonial Studies*, vol. 8, nº 3 (septiembre de 2006), pp. 444-460.
- Özyürek, Esra: "The politics of cultural unification, secularism, and the place of Islam in the new Europe", en *American Ethnologist*, vol. 32, nº 4 (noviembre de 2005), pp. 509-512.
- Papen, Patricia von: *Scholarly Antisemitism during the Third Reich: the Reichsinstitut's research on the Jewish question, 1935-1945*, Tesis doctoral, Columbia University, Nueva York, 1999.
- Parekh, Bhikhu: *European liberalism and «the Muslim Question»*, Amsterdam, ISIM y Amsterdam University Press, 2008.
- Pasto, James: "Islam's «strange secret sharer»: orientalism, Judaism, and the Jewish question", en *Comparative Studies in Society and History*, vol. 40, nº 3 (julio de 1998), pp. 437-474.
- Pautz, Hartwig: "The politics of identity in Germany: the *Leitkultur* debate", en *Race & Class*, vol. 46, nº 4 (abril de 2005), pp. 39-52.
- Pegelow, Thomas: "Determining 'People of German Blood', 'Jews' and 'Mischlinge': The Reich Kinship Office and the Competing Discourses and Powers of Nazism, 1941-1943", en *Contemporary European History*, vol. 15, nº 1 (febrero de 2006), pp. 43-65.
- Pennell, Richard: *Morocco since 1830: a history*, Londres, Hurst & Company, 2000.

- Perry, Marvin y Schweitzer, Frederick M.: *Antisemitic myths: a historical and contemporary anthology*, Bloomington, Indiana University Press, 2007.
- Peters, Francis E.: "The quest of the historical Muhammad", en *International Journal of Middle East Studies*, vol. 23, nº 3 (agosto de 1991), pp. 291-315.
- Peters, Rudolph: "«A dangerous book» Dutch public intellectuals and the Koran", en *EUI Working Papers*, nº 39, 2006, http://www.eui.eu/RSCAS/WP-Texts/06_39.pdf [fecha de consulta: 28 de marzo de 2009].
- : "El concepto de *yihad* a comienzos del siglo XXI", en Puente, Cristina de la y Serrano, Delfina (eds.): *Activismo político y religioso en el mundo islámico contemporáneo*, Madrid, Siglo XXI, 2007, pp. 45-61.
- Planet Contreras, Ana I.: *Ceuta y Melilla. Espacios-frontera hispano-marroquíes*, Melilla y Ceuta, Ciudad Autónoma de Melilla, Ciudad Autónoma de Ceuta, UNED-Melilla, 1998.
- Planet Contreras, Ana I. y Moreras, Jordi: *Islam e inmigración*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008.
- Poliakov, Léon: *Le mythe aryen: essai sur les sources du racisme et des nationalismes*, Paris, Calmann-Lévy, 1971.
- : *Historia del antisemitismo. El siglo de las luces*, Barcelona, Muchnik editores, 1984 [1ª ed. París, 1968].
- : *Historia del antisemitismo. La emancipación y la reacción racista*, Barcelona, Muchnik, 1985 [1ª ed. París, 1968].
- : *Historia del antisemitismo. La Europa suicida*, Barcelona, Muchnik, 1986 [1ª ed. París, 1977].
- : *Historia del antisemitismo. De Cristo a los judíos de las cortes*, Barcelona, Muchnik, 1986 [1ª ed. París, 1955].
- : *Historia del antisemitismo. De Mahoma a los marranos*, Barcelona, Muchnik, 1986 [1ª ed. París, 1961].
- : *Histoire de l'antisémitisme, 1. L'âge de la foi*, París, Seuil, 1991.
- : *Histoire de l'antisémitisme, 2. L'âge de la science*, París, Seuil, 1991.
- Poole, Elizabeth: *Reporting Islam: media representations of British Muslims*, Londres y Nueva York, I.B. Tauris, 2002.
- Poole, Elizabeth y Richardson, John E., (eds.): *Muslims and the news media*, London, I. B. Tauris, 2006.
- Popper, Karl R.: *La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2006.

- Pulzer, Peter: *The rise of political anti-semitism in Germany and Austria*, Rev., Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1988.
- : "The tradition of Austrian anti-Semitism in the Nineteenth and Twentieth centuries", en *Patterns of Prejudice*, vol. 27, nº 1 (julio de 1993), pp. 31-46.
- : *Jews and the German state: the political history of a minority, 1848-1933*, Detroit, Wayne State University Press, 2003.
- : "Third thoughts on German and Austrian antisemitism", en *Journal of Modern Jewish Studies*, vol. 4, nº 2 (julio de 2005), pp. 137-178.
- Puschner, Uwe: "«One people, one Reich, one God». The *völkische weltanschauung* and movement", en *Bulletin of the German Historical Institute London*, vol. XXIV, nº 1 (mayo de 2002), pp. 5-27.
- Ramadan, Tariq: *El reformismo musulmán: desde sus orígenes hasta los Hermanos Musulmanes*, Barcelona, Bellaterra, 2000.
- Ramberg, Ingrid, (ed.): *Islamophobia and its consequences on young people*, Estrasburgo, Consejo de Europa, 2004.
- Reinhard, Markner: "Forschungen zur Judenfrage: a notorious journal and some of its contributors", en *European Journal of Jewish Studies*, vol. 1, nº 2 (2007), pp. 395-415.
- Rembaum, Joel E.: "The Talmud and the Popes: reflections on the Talmud trials of the 1240s", en *Viator*, nº 13 (1982), pp. 203-223.
- Riandiere La Roche, Josette: "Du discours d'exclusion des juifs: antijudaïsme ou antisémitisme?" en Redondo, Augustin (ed.): *Les problèmes de l'exclusion en Espagne (XVIe - XVIIe siècles), ideologie et discours*, París, Publications de la Sorbonne, 1983, pp. 51-75.
- Richardson, John E.: *(Mis)representing Islam: the racism and rhetoric of British broadsheet newspapers*, Amsterdam y Philadelphia, John Benjamins Pub., 2004.
- Ridao, José María: *La paz sin excusa. Sobre la legitimación de la violencia*, Barcelona, Tusquets, 2004.
- Rivière Gómez, Aurora: *Orientalismo y nacionalismo español: estudios árabes y hebreos en la Universidad de Madrid (1843-1868)*, Madrid, Instituto Antonio de Nebrija; Universidad Carlos III; Ed. Dykinson, 2000.
- Robertson, Ritchie: *The "Jewish question" in German literature, 1749-1939: emancipation and its discontents*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 1999.
- Rodinson, Maxime: *La fascination de l'Islam*, París, La Découverte, 2003 [1ª ed. París, 1980].

- Rose, Paul Lawrence: *German question / Jewish question. Revolutionary antisemitism in Germany from Kant to Wagner*, Princeton, Princeton University Press, 1990.
- Rosenthal, Judah M.: "The Talmud on trial: the disputation at Paris in the year 1240", en *The Jewish Quarterly Review*, vol. 47, nº 1 (julio de 1956), pp. 58-76.
- Roy, Olivier: *El Islam mundializado*, Barcelona, Bellaterra, 2003.
- Rupnow, Dirk: "Rasse und Geist: Antijüdische Wissenschaft, Definitionen und Diagnosen des «Jüdischen» im «Dritten Reich»", en *Zeitgeschichte*, vol. 34, nº 1 (enero de 2007), pp. 4-24.
- : "Racializing historiography: anti-Jewish scholarship in the Third Reich", en *Patterns of Prejudice*, vol. 42, nº 1 (febrero de 2008), pp. 27-59.
- Ruthven, Malise: "Islam in the media", en Donnan, Hastings (ed.): *Interpreting islam*, Londres, Thousand Oaks, CA. y Nueva Delhi, SAGE Pub., 2002, pp. 51-75.
- Saeed, Agha: "Media, racism and islamophobia: the representation of islam and Muslims in the Media", en *Sociology Compass*, vol. 1, nº 2 (noviembre de 2007), pp. 443-462.
- Said, Edward W.: "Orientalism reconsidered", en Macfie, Alexander L. (ed.): *Orientalism: a reader*, Edinburgo, Edinburgh University Press, 2000, pp. 345-361 [publicado originalmente en Barker, Francis et. al. (eds.): *Literature, Politics and Theory*, Londres, Methuen, 1986, pp. 210-229].
- : *Orientalismo*, 2a., Barcelona, Debolsillo, 2003 [1ª ed. Nueva York, 1978].
- : *Cubriendo el islam: cómo los medios de comunicación y los expertos determinan nuestra visión del resto del mundo*, 1, Barcelona, Debate, 2005 [2ª ed. Nueva York, 1997].
- Salaita, Steven George: "Beyond orientalism and islamophobia: 9/11, anti-Arab racism, and the mythos of National pride", en *CR: The New Centennial Review*, vol. 6, nº 2 (invierno de 2006), pp. 245-266.
- Salbstein, M. C. N.: *The emancipation of the Jews in Britain: the question of the admission of the Jews to Parliament, 1828-1860*, Rutherford, Fairleigh Dickinson University Press, 1982.
- Sandoval Martínez, Salvador: "La figura de Mahoma en *Contra perfidiam Mahometi*, de Dionisio Cartujano", en *Antigüedad y Cristianismo*, nº XXIII (2006), pp. 627-645.
- Scott, Joan W.: "Symptomatic politics: the banning of the Islamic head scarves in French Public schools", en *French Politics, Culture & Society*, vol. 23, nº 3 (invierno de 2005), pp. 106-127.
- : "Forced to be free", en *The New Humanist*, vol. 123, nº 2 (marzo-abril de 2008).
- Schacht, Joseph: "Idjtihad", en *Encyclopaedia of islam. CD-ROM edition*, Leiden, Brill, 1999.

- Schäfer, Peter: *Jesus in the Talmud*, Princeton y Oxford, Princeton University Press, 2007.
- Schechter, Ronald: *Obstinate Hebrews: representations of Jews in France, 1715-1815*, Berkeley, University of California Press, 2003.
- Schiller, Nina Glick: "Racialized nations, evangelizing christianity, police states, and imperial power: missing in action in Bunzl's new Europe", en *American Ethnologist*, vol. 32, n° 4 (noviembre de 2005), pp. 526-532.
- Schmidt, Garbi: "Islamic identity formation among Young Muslims: the case of Denmark, Sweden and the United States", en *Journal of Muslim Affairs*, vol. 24, n° 1 (abril de 2004), pp. 32-45.
- : "The transnational *Umma* —myth or reality? Examples from the Western diasporas", en *The Muslim World*, vol. 95, octubre de 2005), pp. 575-586.
- Sells, Michael Anthony: "The construction of islam in Serbian Religious mythology and its consequences", en Shatzmiller, Maya (ed.): *Islam and Bosnia. Conflict resolution and Foreign policy in multi-Ethnic States*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2002, pp. 56-85.
- Shinar, Pessah: "A major link between France's Berber policy in Morocco and its "Policy of Races" in French West Africa: commandant Paul Party (1882-1938)", en *Islamic Law and Society*, vol. 13, n° 1 (2006), pp. 33-62.
- Shurkin, Michael R.: "Review: Albert S. Lindeman. Esau's tears: Modern anti-Semitism and the rise of the Jews", en *H-France Review*, vol. 1, n° 25, agosto de 2001, <http://www.h-france.net/vol1reviews/shurkin.html> [fecha de consulta: 31 de octubre de 2007].
- Silverman, Maxim: "The French Republic unveiled", en *Ethnic and Racial Studies*, vol. 30, n° 4 (julio de 2007), pp. 628-642.
- Smith, Helmut Walser: "The Learned and the Popular Discourse of Anti-Semitism in the Catholic Milieu of the Kaiserreich", en *Central European History*, vol. 27, n° 3 (septiembre de 1994), pp. 315-328.
- : "Religion and Conflict: Protestants, Catholics, and Anti-Semitism in the State of Baden in the Era of Wilhelm II", en *Central European History*, vol. 27, n° 3 (septiembre de 1994), pp. 283-314.
- Solomos, John: *Race and racism in Britain*, 3rd, Houndmills, Basingstoke, Hampshire y Nueva York, Palgrave Macmillan, 2003 [1ª ed. Houndmills, Basingstoke, Hampshire, 1989].
- Soysal, Yasemin Nuhoglu: *Limits of citizenship. Migrants and postnational membership in Europa*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1994.
- Sperber, Jonathan: "Commentary on Christians and Anti-Semitism", en *Central European History*, vol. 27, n° 3 (septiembre de 1994), pp. 349-353.

- Stallaert, Christiane: *Etnogénesis y etnicidad en España. Una aproximación histórico-antropológica al casticismo*, Barcelona, Ediciones Proyecto A, 1998.
- : *Ni una gota de sangre impura: la España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara*, Barcelona, Galaxia Gutenberg y Círculo de Lectores, 2006.
- Stannard, David E.: "American historians and the idea of national character: some problems and prospects", en *American Quarterly*, vol. 23, nº 2 (mayo de 1971), pp. 202-220.
- Steigmann-Gall, Richard: *The Holy Reich: Nazi conceptions of Christianity, 1919-1945*, New York, Cambridge University Press, 2003.
- Steinweis, Alan E.: *Studying the Jew: scholarly antisemitism in Nazi Germany*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2006.
- Stern, Fritz Richard: *The politics of cultural despair: a study in the rise of the Germanic ideology*, Berkeley, University of California Press, 1974.
- Stockdale, Nancy L.: "«Citizens of Heaven» versus «the Islamic Peril»: the anti-Islamic Rhetoric of Orlando's Holy Land Experience since September 11, 2001", en *American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 21, nº 3 (verano de 2004), pp. 89-109.
- Stocking, George W.: "Franz Boas and the culture concept in historical perspective", en *American Anthropologist*, vol. 68, nº 4 (agosto de 1966), pp. 867-882.
- : "The turn-of-the-century concept of race", en *Modernism/Modernity*, vol. 1, nº 1 (enero de 1994), pp. 4-16.
- Stolcke, Verena: "Europa: nuevas fronteras, nuevas retóricas de exclusión", en VV.AA. (ed.): *Extranjeros en el paraíso*, Barcelona, Virus, 1994, pp. 235-266.
- : "Talking culture: new boundaries, new rhetorics of exclusion in Europe", en *Current Anthropology*, vol. 36, nº 1 (febrero de 1995), pp. 1-24.
- Stolz, Jörg: "Expliquer l'islamophobie: un test de quatre théories sur l'islamophobie à l'aide du cas d'une ville suisse", en *Revue Suisse de Sociologie*, vol. 31, nº 3 (2005), pp. 547-566.
- Stow, Kenneth R.: "Expulsion Italian style: the case of Lucio Ferraris", en *Jewish History*, vol. 3, nº 1 (marzo de 1988), pp. 51-63.
- Strack, Hermann L.: *The Jew and Human Sacrifice*, Londres, Cope and Fenwick, 1909.
- Sutcliffe, Adam: "Can a Jew be a philosophe? Isaac de Pinto, Voltaire, and Jewish participation in the European Enlightenment", en *Jewish Social Studies*, vol. 6, nº 3 (primavera-verano de 2000), pp. 31-51.
- Taguieff, Pierre-André: *The force of prejudice: on racism and its doubles*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2001 [1ª ed. París, 1988].

- : *La nueva judeofobia*, Barcelona, Gedisa, 2003 [1ª ed. París, 2002].
- Taradel, Ruggero y Raggi, Barbara: *La segregazione amichevole. "La Civiltà Cattolica" e la questione ebraica 1850-1945*, Roma, Editori Riuniti, 2000.
- Telman, D. A. Jeremy: "Adolf Stoecker: Anti-semite with a Christian mission", en *Jewish History*, vol. 9, nº 2 (otoño de 1995), pp. 93-112.
- Temko, Allan: "The burning of the Talmud in Paris. Date: 1242", en *Commentary*, nº 17 (1954), pp. 446-455.
- Ternisien, Xavier: *Los Hermanos Musulmanes*, Barcelona, Bellaterra, 2007.
- The Runnymede Trust: *Islamophobia: a challenge for us all*, Londres, The Runnymede Trust, 1997.
- Tibi, Bassam: "Los inmigrantes musulmanes de Europa: entre el Euro-islam y el gueto", en AlSayyad, Nezar y Castells, Manuel (eds.): *¿Europa musulmana o Euro-islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, pp. 55-79.
- Todorov, Tzvetan: *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, México; Buenos Aires, Siglo XXI, 2003 [1ª ed. París, 1989].
- Tolan, John Victor: "Anti-hagiography: Embrico of Mainz's *Vita Mahumeti*", en *Journal of Medieval History*, vol. 22, nº 1 (marzo de 1996), pp. 25-41.
- : "Rhetoric, polemics and the art of hostile biography: portraying Muhammad in Thirteenth-Century Christian Spain", en Soto Rábanos, José M. (ed.): *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, vol. 2, Madrid, CSIC, 1998, pp. 1497-1511.
- : *Saracens: Islam in the medieval European imagination*, Nueva York, Columbia University Press, 2002.
- Tyerman, Christopher: *Las cruzadas. Realidad y mito*, Barcelona, Crítica, 2005.
- Vallvé, Joaquín: *La división territorial de la España musulmana*, Madrid, CSIC, 1986.
- Verkhovsky, Alexander: "Who is the enemy now? Islamophobia and antisemitism among Russian Orthodox nationalists before and after September 11", en *Patterns of Prejudice*, vol. 38, nº 2 (junio de 2004), pp. 127-143.
- Vertovec, Steven: "Islamophobia and Muslim Recognition in Britain", en Haddad, Yvonne Yazbeck (ed.): *Muslims in the west: from sojourners to citizens*, Nueva York, Oxford University Press, 2002, pp. 19-35.
- Vikør, Knut S.: *Between God and the sultan: a history of Islamic law*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2005.
- Vital, David: *A people apart: the Jews in Europe, 1789-1939*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 1999.

- Volkov, Shulamit: *Germans, Jews, and Antisemites. Trials in emancipation*, Cambridge, Nueva York, etc., Cambridge University Press, 2006.
- Warburg, Gabriel: *The Sudan under Wingate: administration in the Anglo-Egyptian Sudan, 1899-1916*, London, Cass, 1971.
- : *Islam, sectarianism, and politics in Sudan since the Mahdiyya*, London, Hurst & Co., 2003.
- Watt, W. Montgomery: *Muhammad at Mecca*, Oxford, Clarendon Press, 1953.
- : *Muhammad at Medina*, Oxford, Clarendon Press, 1956.
- Weil, Patrick: "Le statut des musulmans en Algérie coloniale: une nationalité française dénaturée", en Arkoun, Mohammed y Le Goff, Jacques (eds.): *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours*, París, Albin Michel, 2006, pp. 548-561.
- Weinreich, Max: *Hitler's professors: the part of scholarship in Germany's crimes against the Jewish people*, New Haven, Yale University Press, 2005 [1ª ed. Nueva York, 1946].
- Weiss, Yfaat: "Identity and essentialism. Race, racism, and the Jews at the Fin de Siècle", en Gregor, Neil; Roemer, Nils y Roseman, Mark (eds.): *German history from the margins*, Bloomington, IN., Indiana University Press, 2006, pp. 49-68.
- Weller, Paul: "Addressing religious discrimination and Islamophobia: Muslims and Liberal Democracies. The case of the United Kingdom", en *Journal of Islamic Studies*, vol. 17, nº 3 (septiembre de 2006), pp. 295-325.
- Werbner, Pnina: "Islamophobia: incitement to religious hatred - legislating for a new fear?" en *Anthropology Today*, vol. 21, nº 1 (febrero de 2005), pp. 5-9.
- Wertheimer, Jack: *Unwelcome strangers East European Jews in Imperial Germany*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1987.
- : "The unwanted element. East European Jews in Imperial Germany", en Holmes, Colin (ed.): *Migration in european history*, Cheltenham, UK, Edward Elgar, 1996.
- Wieviorka, Michel: "Raza, cultura y sociedad: la experiencia francesa con los musulmanes", en AlSayyad, Nezar y Castells, Manuel (eds.): *¿Europa musulmana o Euro-islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, pp. 177-193.
- : "The making of differences", en *International Sociology*, vol. 19, nº 3 (septiembre de 2004), pp. 281-297.
- Wieviorka, Michel y Bataille, Philippe: *La tentation antisémite: haine des juifs dans la France d'aujourd'hui*, Paris, Laffont, 2005.

- Wiktorowicz, Quintan y Kaltner, John: "Killing in the name of islam: al-Qaeda's justification for september 11", en *Middle East Policy*, vol. X, n° 2 (verano de 2003), pp. 76-92.
- Wilcox, Clyde y Larson, Carin: *Onward Christian soldiers? The religious right in American politics*, 3ª ed., Boulder, Colo., Westview Press, 2006.
- Wilson, Mary C.: "The Damascus affair and the beginnings of France's Empire", en Gershoni, Israel; Erdem, Hakam y Woköck, Ursula (eds.): *Histories of the Modern Middle East. New directions*, Boulder, CO., Lynne Rienner Pub., 2002, pp. 63-74, http://books.google.es/books?id=S_N90dl5ZOsC&printsec=copyright&dq=%22society+orientale%22+achille+laurent#PPA63,M1.
- Winock, Michel: *Edouard Drumont et Cie: antisémitisme et fascisme en France*, Paris, Seuil, 1982.
- : *La France et les juifs: de 1789 á nos jours*, Paris, Seuil, 2004.
- : *Nationalisme, antisémitisme et fascisme en France*, Paris, Seuil, 2004.
- Wistrich, Robert S.: "Blaming the victim", en *Commentary*, vol. 105, n° 2 (febrero de 1998), pp. 60-62.
- Wokoeck, Ursula: *German orientalism: the study of the Middle East and Islam from 1800 to 1945*, Nueva York, Routledge, 2009.
- Wren, Karen: "Cultural racism: something rotten in the state of Denmark?" en *Social and Cultural Geography*, vol. 2, n° 2 (junio de 2001), pp. 141-162.
- Zine, Jasmin: "Unveiled sentiments: Gendered islamophobia and experiences of veiling among Muslim girls in a Canadian Islamic school", en *Equity & Excellence in Education*, vol. 39, n° 3 (agosto de 2006), pp. 239-252.
- Zubcevic, Asim: "Pathology of a literature: some roots of Balkan islamophobia", en *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 16, n° 2 (julio de 1996), pp. 309-316.
- Zuckerman, Phil: "Secularization: Europe-Yes, United States-No", en *The Skeptical Inquirer*, vol. 28, n° 2 (marzo/abril de 2004), pp. 49-52.
- Zúquete, Jose Pedro: "The European extreme-right and islam: new directions?" en *Journal of Political Ideologies*, vol. 13, n° 3 (octubre de 2008), pp. 321-344.

Anexo

Comparación entre fragmentos de *España frente al islam*, de César Vidal e *Historia de la Edad Media. Una síntesis interpretativa*, de J. Ángel García de Cortázar y José Ángel Sesma Muñoz (capítulo I de *España frente al islam*).¹

España frente al islam, capítulo I, pp. 24-29

Ésta [la Península Arábiga] se halla enclavada entre el mar Rojo, el golfo Pérsico y el océano Índico, cuenta con una superficie de unos 2,5 millones de kilómetros cuadrados sometidos a un clima extremadamente caluroso y seco. Su importancia hasta el siglo VII había sido muy escasa —por no decir prácticamente nula— en la historia de Oriente Próximo. Territorial y culturalmente, la península Arábiga se dividía en tres zonas relativamente bien delimitadas. Al norte se hallaban situados algunos principados sometidos, según la ocasión, al imperio persa o al bizantino. Se trataba de pequeñas entidades políticas no exentas de contacto con influencias religiosas y filosóficas que junto al judaísmo y al cristianismo incluían elementos griegos y persas. Posiblemente ese carácter más abierto explica que el alfabeto árabe naciera en ese contexto. Al sur se encontraba la denominada por los clásicos «Arabia feliz», que había perdido tiempo atrás su papel en el comercio de aromas y especias pero que todavía conservaba vínculos comerciales con Egipto y la India. Finalmente, en el centro —dominado totalmente por el desierto— se hallaba el dominio de los nómadas, en torno fundamentalmente a las ciudades de Medina y La Meca, siendo esta última un importante centro de peregrinación, ya que en su santuario, conocido con el nombre de Kaaba, se conservaba una piedra negra —seguramente un aerolito— objeto de peregrinaciones. A pesar de sus diferencias y de la existencia de comunidades judías y cristianas, las tres áreas eran adeptas religiosamente a un politeísmo animista que no sólo reconocía la existencia de distintos

Historia de la Edad Media. Una síntesis interpretativa, pp. 115-119

La península de Arabia, situada entre el mar Rojo, el golfo Pérsico y el extremo occidental del océano Índico, es un vasto territorio de unos dos millones y medio de kilómetros cuadrados, afectado por un clima seco y caluroso, cuya historia anterior al siglo VI apenas había tenido el menor interés para sus vecinos del norte, esto es, los habitantes de Siria y Mesopotamia. Dentro de ese espacio, a finales de aquel siglo, podían distinguirse tres grandes zonas. La septentrional, abierta a la influencia siria y mesopotámica, en la que desarrollaban sus existencias unos cuantos principados gassaníes y lakmíes, vinculados alternativamente a la historia de los imperios Bizantino y Persa. En esa zona, de variadas tradiciones filosóficas y religiosas (incluidas las helenísticas, sasánidas, judías y cristianas), se elaboró el propio alfabeto árabe y, según algunos especialistas, antes de la difusión del Islam, el santuario de Bakka fue destino de una importante corriente de peregrinación.

La zona central constituía el espacio más característico de la península: ocupada totalmente por el desierto, era el dominio de los nómadas, tanto de los pastores beduinos como de los mercaderes de las caravanas de camellos, que tenían sus puntos de encuentro y sus ferias en los núcleos de Medina y La Meca. Este último contaba, por su parte, con otro santuario, el de la Kaaba, que conservaba la «piedra negra», un aerolito que, según la tradición, había servido para que Agar, la esclava egipcia de Abraham, y el hijo de ambos, Ismael, reposaran cuando fueron expulsados de la casa de aquél y emprendieron la

¹ García de Cortázar, José Ángel y Sesma Muñoz, José Ángel: *Historia de la Edad Media. Una síntesis interpretativa*, Madrid, Alianza Editorial, 1999; Vidal, César: *España frente al islam. De Mahoma a Ben Laden*, 4ª ed., Madrid, La Esfera de los Libros, 2006.

dioses —entre ellos Allah— sino que además otorgaba carácter mágico a lugares y objetos. Ese entramado religioso se entrelazaba además con la tribu como unidad social esencial, sustentada en la existencia de una consanguinidad transmitida por vía masculina y vinculada a una solidaridad que ni siquiera retrocedía ante el derramamiento de sangre a la hora de vengar supuestas ofensas. Semejante estructura social no sólo resultaba frágil y dificultaba la adopción de formas más avanzadas de convivencia, sino que proyectaba una sombra de violencia sobre la existencia cotidiana que no siempre llegaba a ser conjurada felizmente. En este contexto iba a nacer, a finales del siglo VI, Mahoma (Muhammad en árabe).

Los datos históricos que poseemos sobre Mahoma sólo comienzan a ser sólidos en torno a los años 615-620, es decir, cuando contaba con una edad comprendida entre los cuarenta y cinco y los cincuenta años. Puede aceptarse sin mucho temor al error que nació en La Meca en torno al año 570 en el seno de los hashemíes, una rama ya en decadencia de los quraysíes. Se ha señalado la posibilidad de que los cambios de fortuna contemplados durante sus primeros años entre los habitantes de La Meca —y sufridos por él— habrían podido provocarle una cierta sensibilidad hacia los menesterosos, pero semejante aserto no pasa de ser una mera especulación ante la ausencia de fuentes sólidas. Sí sabemos que en torno a los cuarenta años Mahoma comenzó a afirmar que había sido objeto de una revelación que las

marcha a su exilio. Tal piedra era, igualmente, meta de importantes peregrinaciones que se hacían coincidir con las ferias más notables de La Meca. La zona meridional de la península había sido, hasta el siglo VI, la que más había hecho sonar su nombre tanto en las fuentes judías como greco-romanas. En efecto, allí se localizaba la llamada «Arabia feliz», la tierra que, regada por el monzón, producía «perfumes que exhalan olor divino», como los que su reina (de Saba) había llevado, hacía siglos, al rey Salomón de los judíos. En el siglo VI, su realidad no parecía tan brillante como su recuerdo, pero la zona seguía participando en los beneficios de un comercio marítimo que relacionaba Egipto con la India y ello había estimulado el desarrollo de algunas ciudades. (...) Éstos [los habitantes de la península Arábiga] estaban organizados en sociedades segmentarias; en ellas, cada segmento, la tribu, gozaba de fuerte unidad y personalidad respecto a los demás segmentos. La pertenencia a uno de ellos se basaba en el principio de una consanguinidad transmitida rigurosamente por vía masculina y se aseguraba mediante el ejercicio de una estricta solidaridad entre los miembros. El mantenimiento de ésta solía implicar la participación de aquéllos en luchas inacabables cuyo único código de comportamiento hacia los de fuera de la tribu es la aplicación de la «ley del Talión».

(...) Esta organización política elemental tenía su correlato en la esfera de las creencias religiosas. Éstas se caracterizaban por un animismo que atribuía carácter sagrado a ciertas piedras, árboles o manantiales, y, en menor medida, por una vaga idea de la existencia de dioses superiores, más universales. Uno de ellos era Alá, al que los habitantes preislámicos de Arabia no atribuían un carácter divino preciso. Esta estructura social y política de la población árabe, muy simple en comparación con la de los imperios Bizantino y Persa, no propiciaba la consolidación de una autoridad superior que aglutinara las distintas tribus. (...).

Por ello, los datos biográficos del Profeta del Islam son sólo seguros desde los años 615-620, cuando Mahoma debía contar entre cuarenta y cinco y cincuenta años. Por lo que sucedió a partir de entonces, la tesis más comúnmente admitida es que Mahoma había nacido en La Meca, en torno al año 570, en el seno del clan de los hachemíes, rama en decadencia de la tribu de los quraysíes (de la que saldrá otro clan triunfador, origen de los omeyas), y había crecido en el ambiente de progresivo enriquecimiento y monoteísmo de su ciudad natal. Su sensibilidad respecto a las diferencias sociales que el propio enriquecimiento iba generando le llevó a la defensa de los humildes y a la denuncia de las situaciones injustas.

Cuando Mahoma tenía cuarenta años, su espíritu sensible y soñador sintió la llamada de la divinidad

distintas fuentes relacionan incluso con Allah y que, finalmente, se vinculó con el arcángel Gabriel (...). Sí debe señalarse que, en sus primeros momentos, apenas llamó el profeta la atención de sus paisanos, limitándose los adeptos iniciales a su esposa Jadiya (...), a su primo Alí, que contraería matrimonio con Fátima, hija del profeta, y a su amigo Abu Bakr, cuya hija Aisha llegaría a ser la última mujer de Mahoma.

La predicación iniciada en torno al 610 acabó finalmente cuajando en la creación de una comunidad sobre el año 619. En su seno Mahoma se presentaba como un profeta superior a todos los anteriores —aunque siguiendo una línea que incluía, entre otros, a Abraham, Moisés y Jesús—, y que predicaba un monoteísmo difuso.

Las razones para el asentamiento de la autoridad de Mahoma en Medina fueron diversas y, desde luego, estuvieron directamente relacionadas con la predicación del islam. En primer lugar, se encontraba la creación de unos lazos de lealtad que se superponían y aventajaban, al menos en teoría, a los nacidos de la relación familiar. El que abrazaba el islam derivaba tales beneficios de la pertenencia a la nueva comunidad, mientras que permanecer fuera de ella implicaba situarse en un estado de inferioridad en el seno de la sociedad. No resulta por ello extraño el fenómeno de los denominados hipócritas que, posiblemente, tan sólo deseaban sobrevivir de la mejor manera en el interior de una realidad social cambiante.

En segundo lugar, el poder político dejó de derivar su legitimidad de un consenso tribal para tomarla del islam. El musulmán —en este caso el propio Mahoma— contaba con una legitimidad que procedía de su sumisión (*islam*) a Allah. El no musulmán carecía por definición de cualquier legitimidad política y, al respecto, la suerte seguida por los judíos no podía resultar más reveladora. En tercer lugar, Mahoma recurrió a una militarización² de la comunidad islámica que,

que, según la tradición islámica, le habló a través del arcángel Gabriel, animándolo a proseguir su tarea de hostigamiento de la impiedad y la corrupción de la aristocracia mercantil de La Meca, labor que empezó a desarrollar con una predicación más sistemática. Primero, entre los miembros de su familia, empezando por su mujer Jadiya, (...), más tarde entre sus convecinos de La Meca, con algunos de los cuales estableció relaciones llamadas a tener gran importancia en el primer desarrollo del Islam. Entre ellos, su amigo Abu Bakr, cuya hija Aisha será la última esposa de Mahoma, o su primo Alí, que casará con Fátima, hija del profeta.

Así, poco a poco, entre los años 610 y 619, Mahoma fue dando cuenta del mensaje divino (...). Después, los negocios caravaneros de su esposa Jadiya le pusieron en contacto con judíos y cristianos, de quienes adquirió un conocimiento poco riguroso de la Biblia y un sentido monoteísta más estricto.

Sobre estas bases, hacia el año 619, Mahoma constituyó una primera comunidad, formada por parientes y amigos, de carácter igualitario y revolucionario, ante la que se presentó abiertamente como el Profeta, (...). En esta misión, Mahoma se reconocía como el último de una lista de enviados divinos, entre los que se hallaban, desde luego, Abraham y, sobre todo, Moisés y Jesús, respecto a los cuales aparecía como el encargado de resumir y completar sus mensajes.

En ese sentido, la tarea de Mahoma en Medina consistió en hacer cristalizar algunos de los rasgos que serán inherentes al desarrollo histórico del islam. El primero, la creación de una nueva base para la solidaridad de la comunidad, sustituyendo el antiguo vínculo tribal de sangre por el de sumisión (ése es el significado de la palabra *islam*) a la voluntad de Alá. El segundo, la formulación de una nueva teoría del poder dentro de la comunidad, según la cual la autoridad antes condicional, concedida y revocable por la tribu, pasó a ser una prerrogativa que procedía de Dios y convertía a la persona que la disfrutaba en el destinatario temporal de la sumisión debida con carácter general a Alá. Con ese cambio, la oposición política carecerá de justificación. (...).

El tercer rasgo acuñado en los años de Medina fue una cierta militarización de la primera comunidad islámica, resultado de combinar las raíces tribales de carácter bélico y la necesidad de los nuevos fieles musulmanes de defenderse de las amenazas exteriores. Precisamente este rasgo será un instrumento permanente en la difusión de la nueva doctrina y se consolidará con la práctica de la obtención del botín a costa de los enemigos, del

² Aquí introduce Vidal una nota al pie en la que por primera vez cita la obra que ha estado utilizando durante todas estas páginas, aunque lo hace como si de ella sólo hubiera tomado una expresión,

unida al aliciente del botín arrebatado a los enemigos, fortaleció enormemente los vínculos existentes entre los seguidores del profeta y estimuló las conversiones. No deja de ser significativo que el robo y asalto de caravanas (...) recibiera ahora la legitimación del profeta de Allah, profeta, dicho sea de paso, que se reservaba una quinta parte del botín conseguido en las incursiones de sus seguidores. A nuestra sensibilidad actual — tan imbuida, aun sin saberlo o reconocerlo, de principios cristianos— puede repugnarle que una religión se encuentre tan vinculada a la práctica del saqueo y de la violencia y que incluso las dote de una legitimidad acentuada.

que un quinto será para el Profeta, esto es, para las necesidades de organización del nuevo poder político-religioso.

Comparación entre fragmentos de *España frente al islam*, de César Vidal y *España musulmana: el emirato*, Miguel Avilés, Emilio Mitre Santos Madrazo y Bonifacio Palacios³ (capítulos IV y V de *España frente al islam*).

España frente al islam

Fragmento 1

La expansión territorial y política del islam presenta escasos paralelos a lo largo de la historia de la Humanidad. De hecho, al cabo de setenta años, su dominio abarcaba un extenso territorio que iba desde las fronteras de China al Atlántico (p. 89).

Fragmento 2

... las fuerzas musulmanas se lanzaron hacia la conquista de Toledo, capital del reino. Desbarataron en Écija a un nuevo ejército reagrupado tras la derrota de Guadalete y, tras dejar a dos contingentes de tropas para hostigar las principales fortalezas andaluzas, Tariq atravesó Martos, Jaén, Úbeda, Vilches y Alhambra para cruzar Despeñaperros y vía Consuegra alcanzar Toledo. La resistencia fue mínima... (pp. 91-92)⁴.

Fragmento 3

...aprovechando la calzada romana, desde Alcalá

España musulmana: el emirato

Fragmento 1

Apenas podríamos encontrar en la Historia un fenómeno comparable por su magnitud al de la expansión árabe. Si además observamos que en sólo setenta años se habían extendido desde la frontera china al océano Atlántico, habremos de constatar la asombrosa rapidez con que se produjo esa expansión (p. 11).

Fragmento 2

...Tariq se lanzó a una audaz incursión hacia el interior, cuyo objetivo primordial era Toledo. Después de derrotar en Écija a tropas cristianas que se habían reagrupado tras la derrota de Guadalete y de encargar a dos destacamentos de su ejército que hostigaran a las grandes ciudades de Andalucía, él continuó con la mayor parte de sus tropas, evitando las plazas fuertes. La ruta que siguió pasaba probablemente por Martos, Jaén, Úbeda, Vilches y Alhambra, para cruzar Sierra Morena por el desfiladero de Despeñaperros y llegar por Consuegra a la capital del reino visigodo. Toledo se entregó sin resistencia... (p. 15)

Fragmento 3

Desde Alcalá de Henares, siguiendo la calzada

«militarización». La nota al pie dice así: «La expresión, muy acertada por otra parte, es utilizada por J. A. García de Cortázar y J. A. Sesma Muñoz en *Historia de la Edad Media. Una síntesis interpretativa*, Madrid, 1998, p. 147.»

³ Avilés Fernández, Miguel, *et al.*: *Nueva historia de España, vol. 5. España musulmana. El emirato*, Madrid, EDAF, 1973.

⁴ Ver que Vidal asume incluso el error del texto original. En realidad, Despeñaperros se encuentra entre Vilches y Alhambra (Ciudad Real), y no entre Alhambra y Consuegra.

de Henares ascendió por Buitrago y Clunia hasta llegar a Amaya, la ciudad más importante de Cantabria. Una vez allí siguió nuevamente los caminos tendidos por los romanos siglos atrás para alcanzar León y Astorga y regresar a Toledo (p. 92).

Fragmento 4

Mientras Musa subía hacia Toledo, Tariq salió a su encuentro en Almaraz —precisamente «el encuentro»— y allí le informó de los resultados de su labor. Musa estaba especialmente interesado por el cuantioso botín procedente del saqueo de la capital, que Tariq le entregó. A esas alturas, buena parte del sur de la Península estaba bajo dominio de los musulmanes, y mientras invernaban en Toledo, Musa y Tariq articularon los planes para concluir la conquista de Hispania. Fruto de esas discusiones fue el envío de dos expediciones. La primera, dirigida por Abd al-Aziz, arrancó de Mérida y, tras someter Huelva, Ossonoba y Pax Iulia, concluyó en la toma de Lisboa. La segunda, a las órdenes de Musa y Tariq, se dirigió a Zaragoza, una ciudad cuya importancia estratégica ya había contemplado el emperador Augusto al fundarla. De hecho, una vez que la ciudad cayó en manos de los musulmanes en 714, éstos se aseguraron el dominio del valle medio del Ebro. A partir de ese momento, Tariq y Musa se separaron para finiquitar con la mayor rapidez la conquista de España. Las razones eran obvias. Los mensajeros que Musa había enviado al califa notificándole la invasión acababan de regresar con órdenes de que los dos jefes acudieran a Damasco a rendir cuentas de una empresa que duraba años. Musa logró convencerlos para que esperaran, pero el tiempo apremiaba (pp. 93-94).

Fragmento 5

El primero [de los grupos beneficiados por la invasión árabe] fueron los judíos, que no sólo mejoraron de situación social, sino que además se convirtieron en hombres de confianza de los musulmanes en la administración. En no pocas ocasiones habían actuado de verdadera quinta columna, rindiendo ciudades al islam, y ahora obtenían su recompensa (p. 94).

Fragmento 6

El nuevo territorio fue denominado enseguida por los musulmanes como «Al-Andalus». El origen de

romana que ascendía por Buitrago y Clunia (...), llegó hasta Amaya, principal centro urbano de la Cantabria. Desde allí marchó hacia León y Astorga, también por las vías romanas, para regresar nuevamente a Toledo (p. 16).

Fragmento 4

Mientras Musa marchaba hacia Toledo, Tariq salió a recibirle hasta Almaraz («el encuentro»). Éste fue reconvenido por su temeridad; pero lo cierto era que en aquellos momentos la mitad sur de la Península estaba en poder de los musulmanes. Los rodriguistas, únicos que ofrecían resistencia en las ciudades, desaparecían como por encanto o buscaban refugio huyendo hacia el norte⁵. Una vez en Toledo, Musa exigió a Tariq la entrega del botín acumulado (...).

Musa, Tariq y los hijos del primero, mientras invernaban en Toledo debieron trazar un plan conjunto, destinado a completar el sometimiento de la Península. De allí salieron tres expediciones en dirección a otros tantos puntos en los que aún quedaban zonas insumisas. El hijo de Musa, Abd al-Aziz, marchó desde Mérida a la región sudoccidental, sometiendo a Huelva, Ossonoba (Faro), Pax Julia (Beja) y Lisboa, que se entregó sin resistencia. Musa y Tariq tomaron juntos la calzada que por Sigüenza y Calatayud conducía a Zaragoza, que fue sometida durante el año 714, con lo que el valle medio del Ebro quedaba en su poder. A partir de aquel momento, al parecer, las tropas se dividieron. Musa tenía prisa por terminar la conquista de España. Los embajadores que había enviado al califa para notificarle lo sucedido, (...), acababan de regresar a España con la orden de que los dos caudillos, Musa y Tariq, acudiesen a Damasco a rendir cuentas personalmente de lo que habían hecho. Musa convenció a los embajadores de la conveniencia de completar la conquista (pp. 17-18).

Fragmento 5

Para los judíos, que habían sufrido la opresión de los últimos reyes visigodos, la venida de los musulmanes fue una auténtica liberación. Intervinieran o no en la preparación de esta venida, el hecho es que actuaron de quinta columna en las ciudades, muchas de cuyas puertas abrieron al invasor (p. 19).

Fragmento 6

La nueva provincia recibió en seguida entre los musulmanes el nombre de Al-Andalus. El

⁵ Ver que esta frase oportunamente se omite en el texto de Vidal.

esta palabra resulta confuso [y añade en nota al pie: “las interpretaciones son diversas y van desde un préstamo de los vándalos, que conocerían España como Vandalicia, a una transformación de la palabra Hispania llevada a cabo por los judíos, o incluso a un origen árabe ya presente en su lengua al llegar a la península] (p. 95).

Fragmento 7

Aquellos vencidos que habían osado resistir a los invasores se vieron sometidos al denominado régimen de *suhl* [sic], que en el peor de los casos se traducía en la ejecución de los varones y la esclavitud de mujeres y niños, y, en el más benévolo, en la sumisión seguida de la entrega de bienes. Por el contrario, los hispanos que se rindieron sin ofrecer resistencia a los musulmanes entraban en el régimen de *ahd*, lo que les garantizaba una cierta autonomía administrativa, la conservación de algunos bienes y la práctica de la religión propia (p. 96)⁶.

Fragmento 8

... lo que podemos apreciar en las fuentes islámicas [¡!] es que en la cima de la sociedad musulmana constituida en suelo español estaban los árabes. Orgullosos de que Mahoma hubiera sido paisano suyo, los musulmanes árabes no abandonaron sus enfrentamientos intestinos en la península Ibérica, sino que los mantuvieron de la misma manera encarnizada en que los habían vivido hasta entonces. Los dos grandes grupos rivales eran los yemeníes o kalbíes, originarios del sur de Arabia, y los qaysíes, procedentes del centro y del norte. De ambos grupos, inficcionados de una profunda rivalidad, iban a salir los principales gobernantes y funcionarios no sin subdividirse en nuevos grupos... (p. 97).

Fragmento 9

Por debajo de ellos [los bereberes] se encontraban los musulmanes españoles o muladíes —del árabe *muwalladun*, utilizado para referirse a los hijos de los conversos— que no podían aspirar a un trato de igualdad con sus correligionarios invasores, pero que durante los primeros tiempos de la conquista constituyeron con los mozárabes el único, y por ello esencial, sustrato culto de Al-Andalus. El

significado de esta palabra sigue siendo hoy un misterio, a pesar de los esfuerzos de los arabistas por descifrarlo. Hay quien opina que está en relación con los vándalos, que darían a la región el nombre de Vandalicia. Otros suponen una lejana transformación de la palabra latina *Spania*, llevada a cabo por los judíos, o tal vez un cultismo traído de Oriente por los musulmanes mismos (pp. 22-23).

Fragmento 7

La situación de la población hispana variaba de acuerdo con la forma como se hubieran sometido, según que hubieran ofrecido resistencia o no. Esta circunstancia daba lugar a dos tipos distintos de pacto: *suhl* [sic], cuando habían ofrecido resistencia, y *ahd*, cuando se entregaban sin combatir. El primero era, naturalmente, el más oneroso, ya que suponía la pérdida de la autonomía política y la entrega de ciertos bienes, que solían ser los de los fugitivos y de la Iglesia. El segundo, en cambio, respetaba la organización política de los sometidos, la posesión de sus bienes y la libre práctica de su fe (p. 23).

Fragmento 8

En la cúspide de la sociedad hispano-musulmana se encontraban los árabes propiamente dichos, que trajeron a la Península, no sólo el orgullo de pertenecer a la tierra del Profeta, sino todas sus diferencias tribuales y los odios que enzarzaban a unos con otros en interminables luchas. Había dos grandes grupos rivales, los yemeníes o kalbíes, procedentes del sur de Arabia, y los qaysíes, originarios del centro y del norte. (...) De entre ellos saldrán los principales gobernantes y altos funcionarios de la administración de Al-Andalus (p. 26).

Fragmento 9

Entre la población aborigen nacieron también grupos diferentes. Los dos más importantes fueron los muladíes y los mozárabes. Los *muladíes*, nombre derivado del árabe *muwalladum* (que designaba en realidad a los descendientes de los conversos), eran aquellos que habían abrazado la fe de Mahoma. Por lo general, no existió nunca presión por parte de las autoridades islámicas para

⁶ Véase que Vidal mantiene la errata (*shul*) del original, pero sin embargo, altera totalmente el sentido del texto. En todo caso, tan interesante resulta constatar lo que Vidal coge directamente de *España Musulmana* como lo que introduce de su propia cosecha: prácticamente de forma invariable lo que introduce el autor de su propia cosecha siempre es para subrayar el carácter maléfico que otorga al islam, o para tornar en negativo aquello que puede ofrecer cierta imagen positiva de éste.

hecho de que además no estuvieran, siquiera inicialmente, enfrentados como los árabes y bereberes proporcionó al poder invasor una estabilidad indispensable (pp. 97-98).

Fragmento 10

La manera en que Pelayo se vio investido con el caudillaje ha sido objeto de especulación. Mientras que Sánchez Albornoz sostenía que había logrado convencer a los naturales del lugar de la conveniencia de resistir para luego pasar a dirigir la rebelión contra los invasores, Lévi-Provençal apuntaba al hecho de que la jefatura derivaba de un acto electivo de los magnates hispanogodos (p. 104).

Fragmento 11

Para acabar con el grupo acaudillado por Pelayo envió una expedición militar e inicialmente los cristianos se vieron obligados a replegarse hacia un desfiladero de los Picos de Europa. Sin embargo, partiendo de una cueva del monte Auseba, Covadonga, emboscaron a los invasores —acompañados de algunos witizanos de relieve— ocasionándoles una dolorosa e innegable derrota (p. 105).

Fragmento 12

Tras recuperar la zona cantábrica —ocupada, como ya vimos, por los bereberes— se extendió por Galicia haciéndose con sus plazas principales (Lugo, Tuy, Oporto, Braga y Viseo) y desde allí pasó a la meseta en un intento de controlar la

que los cristianos se convirtieran. Contribuían a esta aparente tolerancia los intereses económicos, ya que los conversos dejaban de pagar el tributo personal. Pero a los convertidos les estaba terminantemente prohibido renegar de su nueva fe, siendo la apostasía penada con la muerte. Su mejor condición económica en relación con los cristianos, y la mayor consideración que recibían de los invasores, movieron sin duda a algunos cristianos a abrazar el islamismo, pasando a engrosar el número de muladíes, que aumentó con el transcurso del tiempo, hasta dominar plenamente en el campo y, en los últimos siglos, también en las ciudades. Los muladíes tuvieron en el Estado musulmán una función de primer orden. En los primeros años constituían el elemento más culto de la sociedad, frente a unos guerreros que estaban en su mayor parte sin civilizar. A ellos hay que asignar, por tanto, el primer sustrato cultural de la España musulmana, que tan buenos frutos daría posteriormente. Por otra parte, contribuyeron a dar mayor estabilidad política al país. Las diferencias que dividían a árabes y bereberes hacían imposible fundar sobre ellos algo firme y duradero (pp. 27-28).

Fragmento 10

Es difícil precisar cómo se produjo el contacto entre la rebeldía del caudillo y la del pueblo astur. Lévi-Provençal recoge la tradición corriente en España según la cual serían los altos dignatarios visigodos, refugiados en aquel macizo, los que decidieron alzarse y eligieron a Pelayo como su jefe. Sánchez Albornoz, en cambio, supone que éste, en su huida, se refugió entre los naturales, que por aquellos días se disponían a celebrar una asamblea popular. Pelayo se dirigió a ellos y logró convencer a una parte de que se rebelaran, colocándose al frente de ellos (p. 47).

Fragmento 11

La expedición iba mandada por Alqama, y no debía ser muy numerosa; desde luego, mucho menos de lo que dicen las crónicas cristianas. Con todo, lograron infligir alguna derrota en los primeros encuentros a los cristianos, que se vieron obligados a encerrarse en un desfiladero de los Picos de Europa. Desde una cueva del monte Auseba Covadonga (Asturias), donde se habían refugiado, tendieron una escaramuza a las tropas musulmanas, que sufrieron un serio descalabro (p. 47).

Fragmento 12

El rey [Alfonso I] pudo extenderse por Galicia, ocupando sus principales plazas: Lugo, Tuy, Oporto, Braga y Viseo. Luego salió a la meseta y se extendió por toda la cuenca del Duero, apoderándose de León, Astorga, Zamora,

cuenca del Duero. En muy poco tiempo León, Astorga, Zamora, Salamanca, Ávila, Segovia, Sepúlveda, Simancas, Amaya o Miranda de Ebro eran tan sólo algunas de las localidades retomadas por el activo monarca. En torno al año 754, el poderío musulmán no pasaba de Mérida y Coria en el centro y el oeste, mientras Toledo y Talavera se habían convertido en los puntos más extremos del dominio islámico (p. 106).

Fragmento 13

Finalmente, el 28 de noviembre de 749, Abul Abbas Abd Allah, descendiente de Abbas, familiar a su vez de Mahoma, se proclamó califa en Kufa, alegando que era el «imam oculto», un personaje fantasmagórico en el que no pocos musulmanes habían puesto su esperanza de final de la dinastía omeya.

Abul Abbas, que desde el principio utilizó el sobrenombre de As-Saffa, o sea, el Sanguinario, inició una guerra de exterminio que llegó a su punto de mayor perfidia cuando, tras prometer una amnistía con todas las garantías a los omeyas, procedió a asesinarlos a sangre fría en Abu Frutus [Abu Futrus] (pp. 109-110)⁷.

Fragmento 14

No sólo Fruela I (757-768) derrotó en Pontuvium una expedición musulmana capitaneada por Omar, hijo del emir [Abd al-Rahmán I], que cayó prisionero, sino que además supo establecer distintas fortalezas en Galicia y el alto valle del Ebro que dificultarían las incursiones islámicas. En Álava y La Rioja los castillos llegaron a abundar tanto que acabaron dando nombre a la zona y verían el origen del nombre de Castilla. La repoblación de Galicia hasta el Miño, los valles de El Bierzo y las montañas leonesas la llevarían a cabo —¡una vez más!— mozárabes huidos del dominio islámico y cuyas condiciones de vida no habían experimentado desde luego ninguna mejora con el emir (p. 111).

Salamanca, Ávila, Segovia, Sepúlveda, Simancas, Amaya, Oca, Miranda de Ebro, Osma y otras. No todas estas conquistas fueron conservadas. En el año 754 la línea de ocupación musulmana por el centro y el oeste no subía más de Coria y Mérida, que se convirtieron, junto con Toledo y Talavera, en fortalezas avanzadas del Islam (p. 51).

Fragmento 13

El 28 de noviembre de 749, Abul-l-Abbas Abd Allah, descendiente de Abbas, tío de Mahoma y heredero de la tradición legitimista, manifiesta en la ciudad de Cufa que él es el «imán oculto», y es proclamado califa. En su proclamación lanzó al viento, desde almimbar, la bandera negra de su dinastía y el apelativo no menos negro con que quería ser designado: al-Saffa, esto es, «el Sanguinario». Pronto iba a hacer honor a su nombre de guerra. Una caza implacable de todos los miembros de la familia omeya fue organizada por doquier. Para facilitar su exterminio, se fingió una amnistía general y se les llamó a la ciudad de Abu Frutus [Abu Futrus], cerca de Jaffa, prometiéndoles garantías (p. 54).

Fragmento 14

Protegido el centro del reino asturiano por el desierto estratégico del Duero, los ejércitos andaluces sólo tienen dos entradas por donde llegar hasta territorio cristiano: al oeste, por Galicia, y al este, por La Rioja y alto valle del Ebro. Esta circunstancia obligará a los cristianos a taponar ambas entradas con plazas fuertes y castillos. Particularmente en Álava y La Rioja estos últimos abundarán tanto que los musulmanes acabarán dando su nombre a la región. De ahí nacerá el apelativo *Castilla*.

Abd al-Rahmán mandó una expedición contra Galicia, a cuyo frente iba el propio hijo del emir, Umar, que fue derrotado por Fruela en la batalla de Pontuvium, nombre que quizá corresponda a Puente deume. En el desastre perecieron varios miles de musulmanes. El propio Umar fue hecho prisionero y luego mandado decapitar por orden del rey.

(...) Fruela repobló parte de Galicia, hasta el Miño, y los valles del Bierzo y de las montañas leonesas. Mozárabes y monjes, huidos de la España

⁷ Ver que Vidal asume tanto la errata “Abu Frutus” como la errónea afirmación de que Abu’l-Abbas se proclamó “imán oculto”. Parece, más bien, que se trata de una confusión del autor original y que, en realidad se estaba refiriendo al *mahdi*. De hecho, a esto también remite el sobrenombre de *al-Saffah*, que aunque aquí es traducido como “el Sanguinario”, significa igualmente “el Generoso”, lo cual, a su vez, remite a un supuesto *hadiz* de Mahoma que profetizaba la llegada del *mahdi*. Ver Madelung, W.: “al-Mahdi”, en *Encyclopaedia of Islam*, CD-ROM edition, 1999; y Moscati, S.: “Abu l-‘Abbas al-Saffah”, en *Encyclopaedia of Islam*, CD-ROM edition, 1999.

musulmana, acudían a poblar estas tierras y a fundar en ellas monasterios, que iban jalonando con su obra colonizadora el nuevo reino cristiano (pp. 62-63)

Fragmento 15

Asentada temporalmente la situación interior, Hisham decidió aplastar la empeñada resistencia norteña. Para ello recurrió a un nuevo tipo de campaña denominado aceifa —de *saifa*, «verano» en árabe— que cumplía una doble finalidad. Por un lado, las aceifas permitían obtener cuantioso botín a los participantes, lo que calmaba las luchas internas con la obtención de un beneficio común; y, por otro, preparaba la aniquilación del enemigo asturiano a través de su ruina económica y su estrangulamiento demográfico. Esta última circunstancia obligaba a atacar el norte a finales de la primavera o inicios del verano, cuando las cosechas, aún en los campos, podían ser fácilmente destruidas (p. 113).

Fragmento 16

La rebelión de los españoles (I): la política represiva de Al-Hakam I
(...) Musulmán meticuloso en la práctica de sus deberes religiosos —sus múltiples esposas se quejaban de que las abandonaba para cumplirlos— Al-Hakam I recibió de buena gana el consejo de su padre⁸ en el sentido de utilizar la espada como una aguja con la que coser las partes de sus dominios haciendo gala de un despotismo cruel, descargado especialmente sobre los hispanos, ya fueran de religión islámica o cristiana. Así, sus primeros años los empleó en deshacerse de miembros de su propia familia que amenazaban su poder; también lanzó una expedición contra Al-Qila (la «Tierra de los castillos», o sea, Castilla la Vieja), que regresó con un enorme botín tomado en Calahorra y tierras de Santander; y en el año 816 desencadenó una aceifa contra los navarros que se habían sacudido el yugo musulmán y se habían declarado vasallos de Alfonso II de Asturias. Sin embargo, lo cierto es que la mayor preocupación del emir fueron aquellos españoles que eran conscientes de su enorme importancia en Al-Andalus y a la vez de la escasa consideración que recibían. Toledo, Zaragoza y Mérida, las capitales de las tres marcas o provincias fronterizas, fueron escenario de sendas sublevaciones de los muladíes. (p. 115)

Fragmento 15

El gobierno de Hisham, enemigo, por temperamento, de la guerra, fue relativamente pacífico en el interior. Esto le permitió encauzar las energías de sus belicosos súbditos contra los cristianos, iniciando en España un nuevo tipo de campañas, denominadas aceifas. Las aceifas (del árabe *saifa*: verano) estaban destinadas a debilitar al enemigo, minando su base económica. Dado el carácter agrícola de los territorios cristianos, tales expediciones debían hacerse al terminar la primavera o a comienzos del verano, cuando las cosechas estaban aún en los campos y podían ser incendiadas y destruidas fácilmente (p. 65).

Fragmento 16

Al-Hakam I. La primera rebelión de los indígenas «Como el sastre que se sirve de la aguja para empalmar trozos de tela, yo me he servido de la espada para reunir mis posesiones desunidas. Te dejo, hijo mío, mi reino en paz, como un lecho sobre el cual puedes dormir tranquilo, porque me tomé el cuidado de que ningún rebelde venga a turbar tu sueño». Estos versos, dirigidos por al-Hakam I (796-822) a su hijo y sucesor Abd al-Rahmán II, compendian maravillosamente su reinado. Durante veintiséis años, el hijo de Hisham luchó dentro de sus estados de manera implacable y cruel contra toda sombra de rebeldía. (...). (...) Sin ser tan piadoso como su padre, cumplía sus deberes de buen musulmán, hasta el punto de que sus mujeres le reprochaban el olvido en que las dejaba para dedicarse a sus prácticas piadosas. (...). Al principio de su gobierno, Al-Hakam hubo de combatir, sin bien por poco tiempo, a su propia familia. (...). También dirigió al-Hakam sus armas contra los cristianos, si bien estas expediciones ocupaban, por lo general, el tiempo que le dejaban libre otras empresas. En el año 797, cuando llevaba un año reinando, envió contra «el país de los castillos» —al-Qila, como ellos denominaban en árabe a la comarca que más tarde sería Castilla la Vieja—, a Abd al-Karim, uno de los dos hermanos ben Mugith, verdaderas águilas de estas campañas de rapiña que eran las aceifas. Tomó Calahorra y penetró luego hacia Santander, desde donde hubo

⁸ Ver que el consejo que en el texto original se atribuye a al-Hakam, en el texto de Vidal se atribuye a su padre Hisham.

de regresar, pues como dicen los historiadores árabes, el botín recogido por el camino no le permitía ya avanzar más. (...); la última [aceifa] tuvo lugar en 816, e iba dirigida contra Pamplona. Los navarros se habían sacudido el yugo musulmán matando a su representante, Mustarrif ben Musa ben Aasi, y se habían declarado vasallos del rey asturiano, Alfonso II. (...). Pero la principal pesadilla de al-Hakam fueron las rebeliones de la población indígena, que, como se acaba de ver, comenzaban a ser conscientes de su importancia numérica y social y de la desproporcionada consideración de que eran objeto por parte de los musulmanes *baladíes*, es decir, de los instalados en el país. (...) No deja de ser significativo que los escenarios de estas revueltas sean las capitales de las tres marcas o provincias fronterizas: Zaragoza, Toledo y Mérida (pp. 67-71).

Fragmento 17

Muy poco después fue Toledo la que se alzó en armas contra el emir. Celosa de su importancia, esta ciudad se hallaría en un estado de casi perpetua rebeldía a lo largo del siglo VIII, y no resulta sorprendente si se tiene en cuenta que los hispanos —ya fueran muladíes o mozárabes— constituían la aplastante mayoría de la población y no podían dejar de ver a las fuerzas del emir como un ejército ocupante y opresor. Ahora Al-Hakam decidió realizar un escarmiento que desarraigara la planta de la sublevación⁹. Habiendo invitado a los muladíes más importantes de la ciudad a una recepción, a su llegada fueron conducidos uno por uno a través de un agostoso pasillo que concluía en un foso. Al llegar a este punto, fueron decapitados y arrojados sus restos a la hondonada. En aquella matanza de civiles —una de las primeras de la historia de España— conocida como la «jornada del foso» perecieron, según los historiadores árabes más moderados, en torno a setecientas personas, cifra realmente muy elevada en sí, y auténticamente escalofriante si la situamos en el contexto de la época. Sin embargo, ni siquiera una violencia tan descarnada zanjó el problema de los muladíes descontentos. Menos de catorce años después, la ciudad del Tajo volvió a alzarse contra el emir (p. 116).

Fragmento 18

Con todo, el episodio más cruento de esta continua cadena de rebeliones, que llegó a incluir a Lisboa y su comarca, fue el denominado «motín del Arrabal», en Córdoba. En realidad, las tensiones en

Fragmento 17

Muy poco tiempo después de Zaragoza, Toledo se alzó también contra la autoridad del emir. La población muladí, que, con los mozárabes, constituía la gran mayoría, se enroló rápidamente tras la bandera alzada por otro agitador, Ubayd Allah ban (sic) Jamir, y un poeta de origen toledano, Ghibib ben Abd Allah. (...). Al-Hakam encomendó a Amrus la pacificación de la ciudad, otorgándole carta blanca en cuanto a los procedimientos a seguir. (...). El plan de Amrus fue, además de cruel, largo y premeditado. (...) Puso pretexto para organizar una recepción a la que fueron invitados los muladíes más significados de la ciudad. Según iban entrando eran conducidos uno a uno a un estrecho pasadizo que daba al foso del que se había extraído la tierra para la construcción. Una vez allí fueron decapitados, y sus cuerpos rodaron al foso. Cerca de 700, según los historiadores árabes más moderados, perecieron aquel día en Toledo. El suceso, conocido por «la jornada del foso», impresionó a propios y extraños, no sólo por la crueldad, sino también por la falacia empleada. Pero lo más sorprendente es ver cómo apenas transcurridos catorce años, la rebelión vuelve otra vez a prender en la ciudad con carácter endémico, contra la que los emires casi nada pudieron hacer (p. 73).

Fragmento 18

La página más negra de la historia de al-Hakam, y quizá de toda la España musulmana, es conocida en la Historia con el nombre de «el motín del Arrabal». Tuvo lugar en Córdoba el año 818. Ya

⁹ Ver que Vidal atribuye la matanza a al-Hakam mismo, ignorando el papel que en el texto original se atribuye a Amrus, ¿Será porque este último era muladí y ello no encaja bien en la visión histórica que Vidal quiere transmitir?

la capital habían existido ya desde el inicio del emirato. En el año 805, por ejemplo, Al-Hakam había ordenado la crucifixión de setenta y cinco personas descontentas con su gobierno a la vez que procedía a fortificar la capital y a reforzar su guardia personal. Al año siguiente fueron los comerciantes, descontentos con el emir, el principal objeto de una nueva campaña de represión. Ninguna de estas acciones terminantes pacificó los ánimos, y en 818 se produjo un estallido en el Arrabal, la zona de la ciudad situada a la izquierda del Guadalquivir. En él residía un buen número de alfaquíes o intérpretes del Corán que no ocultaban su descontento contra el emir, y que hallaron entusiastas transmisores de sus tesis en sus estudiantes —un fenómeno que en el islam se ha perpetuado hasta el día de hoy con los talibanes (¡estudiantes!) de Afganistán, las fuerzas de Al-Qaida y las escuelas palestinas—, y oyentes fáciles de convencer en los muladíes y demás descontentos del dominio árabe. Un día de marzo de 818, un soldado de la guardia del emir asesinó a un artesano del barrio que se había negado a bruñirle la espada. Se dio la circunstancia de que Al-Hakam, que estaba cazando en La Campiña, tuvo que atravesar el Arrabal a su regreso, y fue objeto de los abucheos de la multitud. La respuesta del emir fue tajante. Ordenó que se prendiera a algunos de los manifestantes y que en el acto se crucificara a diez de ellos. Semejante dureza fue la gota que colmó el vaso de una insatisfacción de décadas. Apenas había llegado Al-Hakam a su palacio cuando sus hombres se percataron de que el pueblo amotinado se dirigía a tomar el puente que conducía hasta el lugar donde se hallaba el emir. Lo habrían conseguido con fatales consecuencias para Al-Hakam de no ser porque un cuerpo de caballería los sorprendió por la espalda, provocando su desbandada. Las órdenes cursadas entonces por el emir no pudieron ser más terminantes. Las tropas debían penetrar en el Arrabal y asesinar a todos los que encontraran a su paso. Así lo hicieron durante tres días. A continuación, se procedió a crucificar a más de trescientos supervivientes y a arrasar el barrio, convirtiendo sus solares en tierras de labrantío. Acto seguido, los infelices habitantes del Arrabal —los rabadíes— fueron desterrados. Tanto era su temor que optaron por abandonar Al-Andalus en número de veinte mil familias y dirigirse al norte de África, donde se establecieron en un barrio de Fez que llevaría el nombre de «Ciudad de los andalusíes». De esta manera, Al-Hakam no sólo pasaba a la historia de España como uno de los primeros realizadores de matanzas masivas de civiles, sino además como uno de los primeros causantes de exilios extrapeninsulares (pp. 116-118).

antes el emir había tenido en su capital otras dificultades por causas hasta cierto punto similares a las que condujeron a tan luctuosas jornadas. (...) En la ciudad se desarrollaba una actividad intensa de todo tipo: intelectual, artesanal y comercial, que imprimía a su vida un dinamismo en el que hacían contacto todos sus estamentos sociales. Entre éstos formaban un grupo muy importante los alfaquíes, que eran los intérpretes de la tradición islámica, contenida en el Corán y la Suna, de acuerdo con cuyas normas debían administrar justicia los *cadíes* o jueces, pues el derecho musulmán es un derecho revelado, y los alfaquíes, sus intérpretes. Éstos se hallaban muy descontentos con el autoritario emir, porque les había privado del ascendiente que habían ejercido sobre su antecesor, el piadoso Hisham. Además, en una conjura tramada el año 805 para destronarlo, había sido crucificado uno de ellos. En efecto, un grupo de cordobeses se había propuesto poner en el trono a un primo de Al-Hakam llamado Muhammad ben al-Qaim. Pero éste, simulando aceptar, dio parte al emir, que hizo crucificar a 72 conjuradores, entre ellos el alfaquí Yahyi ben Mudar. El terrible castigo no hizo sino despertar en la ciudad un clima de conspiración y de desconfianza. Nadie se fiaba de nadie, pero en todos los rincones formaban reuniones de presuntos conspiradores. El rey hubo de fortificar la capital y reforzar su guardia personal. Al año siguiente otro tumulto, a causa de una disposición del jefe de la policía de mercados, ponía de manifiesto el descontento de los comerciantes contra el intransigente emir.

Este clima de oposición a al-Hakam no hizo sino crecer en los años siguientes. (...) En tal estado de excitación cualquier pequeño incidente podía provocar el desastre. Y éste se produjo en la parte de la ciudad que quedaba a la izquierda del Guadalquivir, en el Arrabal.

(...) En torno a los alfaquíes pululaban buen número de estudiantes, que seguían sus lecciones sobre la tradición religiosa y el derecho del Islam. Dada la composición del barrio, no es de extrañar que el descontento que afectaba a toda la ciudad creciera entre ellos de una manera especial. Los alfaquíes no se recataban de extenderlo ellos mismos entre sus discípulos y entre el pueblo. No fue, por tanto, del todo casual el que el motín estallara en ese barrio.

Un día del mes de marzo del año 818, al-Hakam había salido a cazar a La Campiña. Aquella misma mañana un soldado de la guardia del emir había atravesado con su espada a un artesano del barrio, un armero que se mostraba reacio a bruñírsela. Al cruzar el Arrabal, a su regreso, al-Hakam fue abuchado por el pueblo, que manifestaba así su indignación por lo ocurrido. Pero el altivo emir ordenó a su escolta que prendiera a algunos de los manifestantes, y diez de ellos fueron crucificados en el acto. Esto colmaba ya toda medida. No bien

había llegado al-Hakam al palacio, cuando el pueblo entero, amotinado, se movía en la otra orilla del río hacia el puente que conducía al alcázar del emir. A duras penas su secretario, Futays, y su *hachib* o visir, Abd al-Karim, pudieron reunir tropas para asegurar el orden en la ciudad y marchar con algunas centenas a tomar el puente e impedir el paso de los asaltantes. Allí se trabó una dura lucha que parecía inclinarse del lado de éstos, cuando una estratagema los hizo retroceder. Un sobrino del emir, hijo de «al-Balansí», salió por la Puerta Nueva con un piquete de caballería, y rodeando, alcanzó la parte opuesta del Arrabal, atacándolos por la espalda. Al verse cogidos entre dos fuegos, se paralizaron y huyeron luego a la desbandada. Se inició, al continuación, una horrible matanza. Por orden de al-Hakam, los soldados penetraron en el barrio. Durante tres días asesinaron a cuantos de sus habitantes encontraron en calles y plazas y en sus mismas casas. Cuando hubo saciado su sed de sangre, después de hacer crucificar a 300 de los supervivientes más notables, ordenó que el Arrabal fuese arrasado por completo y sus solares convertidos en tierras de labrantío, prohibiendo que nadie edificara allí en lo sucesivo. Durante más de 150 años nadie se atrevió a contravenir la maldición del emir. Los habitantes del Arrabal hubieron de salir desterrados a otras ciudades a excepción de los alfaquies, a los que al-Hakam, mal de su grado, hubo de perdonar. Los «rabadies», o expulsados del Arrabal, decidieron, por su propia seguridad, pasar a África, estableciéndose casi todos en Marruecos. Cerca de 20.000 familias, si hemos de creer a los cronistas árabes, cruzaron el Estrecho, aunque la cifra debe estar exagerada. (...) Aquellos fueron instalados en un barrio de Fez, conocido más tarde como La Ciudad de los Andaluces. Desde allí inyectaron en el nuevo reino la savia de sus conocimientos agrícolas y artesanales, contribuyendo también a elevar su cultura (pp. 74-77)

Fragmento 19

Consciente del poder de los alfaquies, Abd ar-Rahman II ordenó derribar el mercado de vinos de Secunda, cerca de Córdoba, que ciertamente contravenía las enseñanzas del Corán. Luego, como concesión demagógica al populacho, procedió a crucificar al responsable de la política fiscal de su padre, un cristiano llamado Rabí. Ni que decir tiene que semejante paso no fue más allá de lo meramente propagandístico y, por ejemplo, cuando los representantes de la provincia de Elvira se quejaron de la presión fiscal a la que se veían sometidos, fueron despedidos literalmente a golpes (pp. 118-119).

Fragmento 19

Para ello buscó en seguida el favor de los alfaquies, cuya influencia religiosa sobre las masas era una baza de primer orden, que convenía asegurar. Devolviéndoles parte de la antigua preeminencia que habían gozado bajo su abuelo Hisham, y mandó derribar, a petición de éstos, el mercado de vinos de Secunda, en las cercanías de Córdoba, el cual, poseedor del monopolio de su venta, establecía precios prohibitivos. Con el fin de atraerse al populacho obtuvo de su padre moribundo la orden de crucifixión contra el conde cristiano, Rabí, que había dirigido la política fiscal y el cobro de los impuestos, bajo la acusación de haberse extralimitado en el cumplimiento de sus deberes. Esto no era más que un gesto

propagandístico, fríamente calculado por el soberano. Por eso cuando los representantes de la provincia de Elvira, que habían acudido a rendirle homenaje, se quejaron de la ilegalidad y lo opresivo de algunos impuestos establecidos por el sacrificado funcionario, pues iban contra las prescripciones coránicas, fueron despachados de forma violenta (p. 79).

Fragmento 20

La situación de los cristianos mozárabes fue, con escasas excepciones, punto menos que desesperada. Prohibida la construcción de nuevas iglesias, la utilización de campanas y el regreso a su religión, so pena de muerte, en caso de que en un momento de debilidad hubieran abrazado el islam, se vieron además sometidos a un proceso de aculturación violenta. Hasta esta época la aplastante mayoría de los habitantes de Al-Andalus hablaba en romance, y consideraban el árabe la lengua de los invasores, y muy pocos la conocían, incluidos los conversos muladíes. El bilingüismo de las clases altas mozárabes era, por otra parte, romance y latín, pero no árabe. A partir de este momento, las presiones para abandonar el latín y el romance en pro del idioma de los dominadores se hicieron insoportables. Durante la primera mitad del siglo IX no fueron pocos los mozárabes que capitularon pasándose a las filas de los vencedores —aunque no escasearon después los arrepentidos de haber dado ese paso— o que incluso articularon algunas herejías antitrinitarias para defenderse de la acusación de politeístas con que los motejaban los musulmanes. Puede comprenderse que arrastrando semejante vida de parias sometidos a todo tipo de presiones —«los acosaban como a perros rabiosos», ha llegado a decir un historiador¹⁰— acabara produciéndose una crisis nacida en una minoría desesperada que solamente aspira a seguir sobreviviendo y a la que el islam declaradamente estaba privando de su derecho a existir, incluso sometida (pp. 120-121).

Fragmento 20

La comunidad mozárabe, que sobrevivía muy numerosa en la España musulmana, estaba legalmente en la situación de «protegidos» del Islam, el cual, dueño por conquista del territorio, había impuesto a los vencidos su ley y sus condiciones. Estas no fueron muy onerosas, ya que, como se ha dicho con anterioridad, los conquistadores no se entrometían en la vida jurídica ni religiosa, de la que, a lo sumo, los emires se reservaban la ratificación del nombramiento de la jerarquía eclesiástica. Otras limitaciones impuestas les impedían edificar nuevas iglesias y dificultaban el uso de las campanas, ya que su sonido molestó siempre a los musulmanes. Sin duda alguna, la más dura condición impuesta por éstos a los cristianos, como a todos los no creyentes, era la que les impedía apostatar de la fe de Mahoma una vez que se hubieran convertido a ella. Por esta causa, quienes, en un momento de oportunismo o de debilidad, renunciaban públicamente a su fe cristiana por el islamismo, se veían imposibilitados para rectificar su conducta, so pena de muerte. Esta circunstancia debió doler siempre a los más selectos de entre los mozárabes, (...). Pero su preocupación subió de punto cuando las conversiones aumentaron de forma alarmante a mediados del siglo IX. El fenómeno venía condicionado por un hecho que acabamos de analizar: el esplendor cultural que la sociedad musulmana de Al-Andalus estaba logrando. (...) Atraídos por el nuevo brillo de la cultura musulmana, muchos cristianos se dejaban llevar por sus atractivos, cultivando la lengua y la poesía árabes y adaptándose a ellos en el modo de vestir y otras costumbres. El caso de la lengua es sumamente interesante y significativo, ya que primeramente nos revela cómo hasta entonces la mayoría del pueblo andaluz hablaba el romance mozárabe, y muy pocos, incluidos los conversos, conocían el árabe. (...) Las autoridades cordobesas habían de ser, por fuerza, en su mayor parte, bilingües. Naturalmente, las jerarquías y las clases altas de los mozárabes eran también bilingües, mas en este caso los idiomas eran el romance y el latín,

¹⁰ Aquí es cuando César Vidal cita por primera vez la obra sobre la que ha basado todas estas páginas, obra que cita de la siguiente manera: VV. AA.: *España musulmana. El emirato*, Madrid, 1980, p. 98.

no el árabe, como acontecía en el anterior. Este equilibrio se rompe ahora, cuando muchos mozárabes empiezan a estudiar el árabe en vez del latín. (...) Esta complaciente preferencia por la lengua y literatura árabes no era lo peor. Había cristianos que se sentían acobardados por la acusación de «politeístas» que contra ellos lanzaban los musulmanes, por adorar a las tres Personas de la Trinidad como si fueran tres dioses. Así que algunos capitularon y empezaron a difundir herejías de carácter unitario, que negaban la divinidad de algunas de las Personas, con lo que podían presumir de monoteístas ante los acusadores musulmanes. (...).

(...) Ante el número creciente de desertiones, que amenazaban la vida misma de la comunidad; ante las provocaciones constantes de los esbirros de la policía cordobesa, quienes los acosaban como a perros rabiosos; ante la ignominiosa muerte, en fin, del presbítero Perfecto, el pueblo cristiano reaccionó (pp. 95-98).

Comparación entre las traducciones del Corán de Vernet, Cortés, Cansinos Assens y la que aparece en *España frente al islam*.

César Vidal	Juan Vernet	Julio Cortés	R. Cansinos Assens
(p. 40) ¡Predica en el nombre de tu Señor, que te creó! / Creó al hombre de un coágulo. / ¡Predica! Tu Señor es el Generoso / que enseñó a utilizar el cálamo, / que enseñó al hombre lo que no sabía (96, 1-5)	¡Predica en el nombre de tu Señor, el que te ha creado! / Ha creado al hombre de un coágulo. / ¡Predica! Tu Señor es el Dadivoso / que ha enseñado a escribir con el cálamo: / ha enseñado al hombre lo que no sabía. (96, 1-5)	¡Recita en el nombre de tu Señor, Que creó, / creó al hombre de sangre coagulada! / ¡Recita! Tu Señor es el Munífico, / Que enseñó el uso del cálamo, / enseñó al hombre lo que no sabía. (96, 1-5)	Lee el nombre de tu Señor que creó: / Creó al hombre de un coágulo de sangre. / Le; y tu Señor [es] el más generoso. / Que te enseñó la caña. / Enseñó al hombre lo que no sabía. (96, 1-5)
(p. 40) En el nombre de Allah, el Clemente, el Misericordioso. / ¡Por la mañana! / ¡Por la noche cuando domina! / Tu Señor no te abandonó ni muestra aborrecimiento. / Para ti será mejor lo último que lo primero. / Tu Señor te concederá y quedarás harto. / ¿Acaso no te halló huérfano y te acogió? / ¿Acaso no te halló perdido y te guió? / ¿Acaso no te halló pobre y te colmó de riquezas? / ¡No maltrates al huérfano! / ¡No rechaces al menesteroso! / La bondad que ha tenido contigo, nárrala. (93)	En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso / ¡Por la mañana! / ¡Por la noche cuando impera! / Tu Señor no te ha abandonado ni te aborrece. / La última vida será mejor para ti que la primera. / Tu Señor te dará y quedarás satisfecho. / ¿No te encontró huérfano y te dio un refugio? / ¿No te encontró extraviado y te guió? / ¿No te encontró pobre y te enriqueció? / ¡No maltrates al huérfano! / ¡No rechaces al pobre! / ¡Explica el beneficio que te ha hecho tu Señor! (93, 1-11)	¡En el nombre de Dios, el Compasivo, el Misericordioso! / ¡Por la mañana! / ¡Por la noche cuando reina la calma! / Tu Señor no te ha abandonado ni aborrecido. / Sí, la otra vida será mejor para ti que ésta. / Tu Señor te dará y quedarás satisfecho. / ¿No te encontró huérfano y te recogió? / ¿No te encontró extraviado y te dirigió? / ¿No te encontró pobre y te enriqueció? / ¡No oprimas, pues al huérfano! / ¡No rechaces, pues, al mendigo! / ¡Y publica la gracia de tu Señor! (93, 1-11)	¡En el nombre de Alá, el piadoso, el apiadable! / ¡Por la mañana! / Por la noche cuando se oscurece, / no te abandonó tu Señor, y no te aborreció. / Y, sin duda, la otra vida [será] mejor para ti que la primera. / Y de fijo te dará tu Señor, y quedarás complacido. / ¿Acaso no te encontró huérfano y te acogió; / Y te encontró descarriado y te guió; / Y te encontró pobre y te enriqueció? / ¡Pero en cuanto al huérfano, no lo atropelles! / ¡Y en cuanto al mendigo, no lo rechaces! / ¡Y en cuanto a la gracia de tu Señor, cuéntala! (93, 1-11)
(p. 41) En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso. / El golpe. / ¿Qué es el golpe? / ¿Qué puede llevarte a comprender lo que es el golpe? / Es el día en que los hombres se encontrarán como mariposas que no saben a dónde dirigirse, / y los montes serán como copos de lana que se han cardado. / Aquel cuyas obras pesen, / tendrá una vida grata. / Aquel cuyas obras apenas pesen, / morará en un abismo. / ¿Qué puede llevarte a comprender lo que es el abismo? / Es un fuego ardiente. (101, 1-11)	En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso / El golpe. / ¿Qué es el golpe? / Qué te hará entender lo que es el golpe? / Es el día en que los hombres estarán como mariposas desorientadas / y los montes como copos de lana cardada. / Aquel cuyas obras sean pesadas / estará en una vida agradable. / Aquel cuyas obras sean ligeras, / tendrá por morada un abismo. / ¿Qué te hará entender lo que es el abismo? / Es un fuego ardiente. (101, 1-8/11)	¡En el nombre de Dios, el Compasivo, el Misericordioso! / ¡La Calamidad! / ¿Qué es la Calamidad? / Y ¿cómo sabrás qué es la Calamidad? / El día que los hombres parezcan mariposas dispersas / y las montañas copos de lana cardada, / entonces, el autor de obras de peso / gozará de una vida agradable, / mientras que el autor de obras ligeras / tendrá un abismo por morada. / Y ¿cómo sabrás qué es? / ¡Fuego ardiente! (101, 1-11)	¡En el nombre de Alá, el piadoso, el apiadable! / ¿El <i>karât</i> ? ¿Qué [es] el <i>karât</i> ? / ¿Y qué te hará comprender lo que [es] el <i>karât</i> ? / Día [en] que será la gente como las mariposas espantadas. / Y serán los montes como la lana cardada. / Pero cuanto a aquellos que pese a su <i>almizana</i> , [estarán] en vida placentera. / Pero en cuanto a aquel que levite su <i>almizana</i> , su madre [será] <i>alhauiya</i> . / ¿Y qué te hará comprender lo que [es]? / Un fuego ardiente. (101, 1-8)